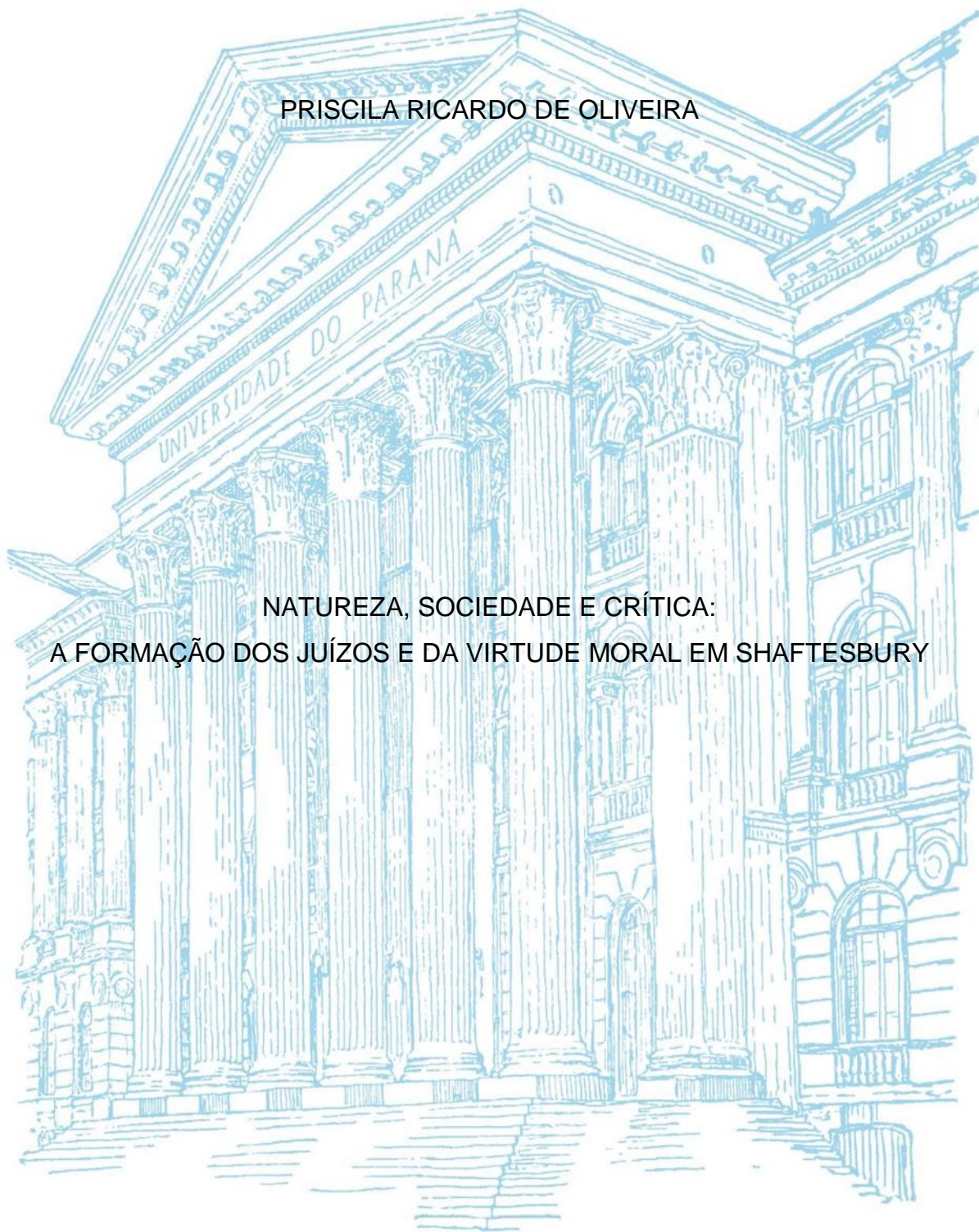


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

PRISCILA RICARDO DE OLIVEIRA

NATUREZA, SOCIEDADE E CRÍTICA:
A FORMAÇÃO DOS JUÍZOS E DA VIRTUDE MORAL EM SHAFTESBURY



CURITIBA

2015

PRISCILA RICARDO DE OLIVEIRA

**Natureza, Sociedade e Crítica:
A formação dos juízos e da virtude moral em Shaftesbury**

Dissertação apresentada como requisito final para obtenção do título de Mestre no Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Isabel Limongi.

CURITIBA

2015

Catálogo na publicação
Mariluci Zanela – CRB 9/1233
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Oliveira, Priscila Ricardo de
Natureza, sociedade e crítica: a formação dos juízos e da virtude
moral em Shaftesbury / Priscila Ricardo de Oliveira – Curitiba, 2015.
120 f.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Isabel Limongi
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências
Humanas da Universidade Federal do Paraná.

1. Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Conde de, 1671-1713.
2. Razão (Filosofia). 3. Ética social – Condições morais. 4. Virtude -
Crítica – Reflexão (Filosofia). I. Título.

CDD 128



Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA


ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

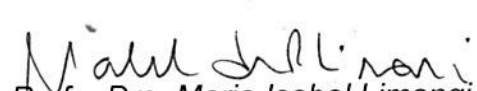
Defesa nº 131 de 2015

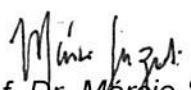
Ata da Sessão Pública de Exame de Dissertação para
Obtenção do Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de
concentração: FILOSOFIA.

Ao décimo dia do mês de março do ano de dois mil e quinze, às quatorze horas, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta pelos Professores: Prof. Dr. Márcio Suzuki (USP), Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo (UFPR), sob a orientação da Profa. Dra. Maria Isabel Limongi, com a finalidade de julgar a dissertação da candidata Priscila Ricardo de Oliveira **"Natureza, Sociedade e Crítica: A formação dos juízos e da virtude moral em Shaftesbury"**, para obtenção do grau de mestre em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa feita pela Profa. Dra. Maria Isabel Limongi. Após haver analisado o referido trabalho e arguido a candidata, os membros da banca examinadora deliberaram pela "aprovação" da mesma HABILITANDO-A ao título de Mestre em FILOSOFIA, na área de concentração FILOSOFIA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação no prazo de sessenta (60) dias, conforme Res.65/09-CEPE-Art.67 e Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

Curitiba, 03 de março de 2015.


Aurea Junglos
Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR


Prof. Dra. Maria Isabel Limongi
Orientador e Presidente da banca examinadora
UFPR


Prof. Dr. Márcio Suzuki
Primeiro examinador
USP


Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo
Segundo examinador
UFPR





AVALIAÇÃO DA DISSERTAÇÃO
Defesa nº 131 de 03/03/2015

Mestranda: Priscila Ricardo de Oliveira

Título da Dissertação: "Natureza, Sociedade e Crítica: A formação dos juízos e da virtude moral em Shaftesbury".

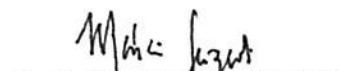
Integrantes da banca examinadora	Notas
Profa. Dra. Maria Isabel Limongi (UFPR) Orientador e Presidente da banca examinadora	9,5
Prof. Dr. Márcio Suzuki (USP) Primeiro examinador	9,5
Prof. Dr. Vinicius berlendis de Figueiredo (UFPR) Segundo examinador	9,5
Média final	9,5
Conceito	A

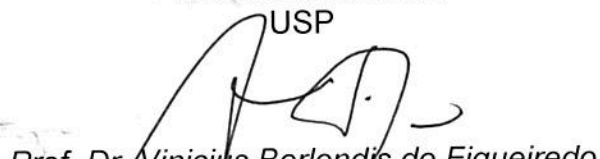
Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final, a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO**.

Os examinadores registraram no corpo da dissertação as correções sugeridas.


Profa. Dra. Maria Isabel Limongi

Orientador e Presidente da banca examinadora
UFPR


Prof. Dr. Márcio Suzuki
Primeiro Examinador
USP


Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo
Segundo Examinador
UFPR

§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.

A = Excelente = 9,0 a 10,0

B = Bom = 8,0 a 8,9

C = Regular = 7,0 a 7,9

D = Insuficiente = zero a 6,9

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

Por decisão do Colegiado do Programa o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da dissertação como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba, 10/03/2016

Prof. Dr. Martha Isabel Limongi Assinatura: Martha Isabel Limongi

Para Cecília, Vinicius e Fernando, com amor

AGRADECIMENTOS

À CAPES, pelo financiamento da pesquisa. Aos membros do Departamento de Filosofia da UFPR, em particular aos professores Vinicius Berlendis de Figueiredo, Rodrigo Brandão, Paulo Vieira Neto, Luiz Damon Moutinho e aos técnicos Daniel de Toledo, Marianne Nigro e Áurea Junglos.

Agradeço, especialmente, à minha orientadora, prof^a. Maria Isabel Limongi, com quem tive a imensa satisfação de trabalhar desde os tempos da iniciação científica. Sua leitura sempre honesta, confiança repetidas vezes reafirmada e amistosa parceria na construção dessa pesquisa serão sempre recordadas com carinho e gratidão. Ao professor Márcio Suzuki, que nos honrou estando presente na banca final, por ter feito desta um rico e instigante diálogo, para além da avaliação crítica, precisa e leitura imensamente generosa deste trabalho.

Aos colegas do Grupo de Estudos 'Luzes Britânicas' da USP, especialmente aos professores Pedro Paulo Pimenta, Luís F. S. Nascimento (UFSCar) e Laurent Jaffro (Paris 1 Panthéon-Sorbonne), pela disponibilidade e intercâmbio sempre gentil e amistoso de ideias, pesquisas, referências, textos, livros.

Aos amigos pela torcida, incentivo e compreensão, dentre os quais Michael Genofre, Carol Gross, Joni Oliveira, Queisse, Heloísa, Juliana Faccio e Fernando Gil.

Agradeço, sobretudo, à minha família: Sonia, Cecília, Vinicius e Fernando, por todo o amparo, paciência e estímulo.

RESUMO

É apresentada, neste trabalho, a partir do estudo das principais obras de Anthony Ashley Cooper, Terceiro Conde de Shaftesbury, uma leitura que visa ressaltar a necessidade do refinamento crítico da razão (ou engenho) para a formação do caráter virtuoso. Segundo esta, o bem ou virtude moral apareceria ao fim de um processo reflexivo e social de formação dos juízos, e não como princípio engessado a partir do qual se deduziria uma ética normativa-coercitiva. Para tanto, busca-se elucidar três pontos centrais: 1) das relações entre o gênero humano e a natureza pela chave dos conceitos de ordem, unidade e desígnio; 2) sobre o caráter social das afecções naturais que aponta para uma continuidade entre a mente e o mundo, natureza e cultura; 3) e de como a regra do julgar é inerente à própria atividade do juízo sem que isso implique numa subjetivação, sendo erigida na auto inspeção e regulação do *self*, tanto pela prática interior do solilóquio quanto pelo livre embate das opiniões, na vida pública. Ao final da investigação será possível notar a aproximação entre os valores ou domínios éticos e estéticos, sugerindo que a razão, em Shaftesbury, pode e deve ser pensada como da ordem de uma opinião ou gosto a serem aprimorados, como uma atividade formante e criativa inscrita na própria percepção (e, assim, vinculada à sensibilidade), contrariando a instrumentalização moderna da mesma que a vê como uma faculdade mecânica, descolada das afecções, cujas regras são prévias à própria constituição do caráter humano e de suas relações.

Palavras-chave: *ordem, afecção natural, reflexão, crítica, virtude.*

ABSTRACT

This work presents a reading of the major works of Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury which seeks to highlight the need for a critical refinement of reason (or *ingenium*) as part of the formation of virtuous character. According to this view, the good or moral virtue would appear at the end of a reflective and social process for forming judgments, and not as a fixed principle from which one would deduce normative-coercive ethics. Thus, this work seeks to elucidate three central points: 1) the relationship between mankind and nature illuminated through the key concepts of order, unity, and design; 2) the social character of natural affections, which points to a continuity between the mind and the world, nature, and culture; 3) and how the rule of judgment is inherent to the activity of judging without being implicated in subjectivity; rather, it is built on self-inspection and self-regulation, both through the interior practice of soliloquy and the free exchange of opinions in public life. At the end of the investigation, it will be possible to observe the proximity between ethical and aesthetic values or domains, suggesting that reason, in Shaftesbury, can and should be thought of as the order of an opinion or taste to be refined, as a formant and creative activity inscribed in perception itself (and thus linked to sensitivity). This activity contradicts the modern instrumentalisation thereof, which sees it as a mechanical faculty, detached from affections, whose rules predate the very constitution of human nature and its relationships.

Keywords: *order, natural affection, reflection, critique, virtue.*

ABREVIATÖES

Obras de Shaftesbury:

*Características/ Characteristics** – Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times

Carta/ A Letter – A Letter Concerning Enthusiasm, to my Lord Sommers

Ensaio/ An Essay – Sensus Communis an Essay on the Freedom of Wit and Humour

Exercícios/ Exercices – Askêmata

Investigação/ An Inquiry – An inquiry concerning virtue or merit

Miscelâneas/ Miscellaneous – Miscellaneous Reflections

Moralistas/ Moralists – The moralists, a philosophical rhapsody

Patologia/ Pathologia – Pathologia: a Theory of the Passions

Solilóquio/ Soliloquy – Soliloquy, or advice to an author.

*Sobre as edições das *Características* e a tradução de *Solilóquio*, todas de 2001, a distinção foi marcada por data seguida de letra maiúscula correspondente à edição ou tradução:

- 2001**L** (Ed. Liberty Fund);
- 2001**C** (Ed. Cambridge Press);
- 2001**T** (Trad. Lygia Caselato).

SUMÁRIO

Introdução	10
1 Forma e Método	12
1.1 Dialogismo e Sistema.....	12
1.2 O Todo e as Partes	23
2 Pressuposto Ético	36
2.1 Ordem e Desígnio	36
2.2 Afecções e Civilidade	51
3 Formação Crítica	71
3.1 A terapêutica do <i>Self</i>	71
3.2 Liberdade e Humor.....	88
Considerações Finais.....	107
Anexos	111
Referências	114
Obras de Shaftesbury	114
Bibliografia Complementar	115

INTRODUÇÃO

Distante dos que pensaram a moralidade como fruto de convenções artificiais que visam regular um ambiente pré-social hostil e, em princípio, sem qualquer medida moral comum, Shaftesbury reconheceu nesse palco de pluralidade, embate e diferença o terreno ideal e único possível para o florescimento e cultivo de virtudes genuínas e para o refinamento de qualidades ou potencialidades comuns a todos os homens. Evidentemente, não se trata do elogio de um estado natural originário e conflituoso, mas antes da continuidade entre estados de natureza e sociedade e da compreensão de que é somente na contraposição das razões ou opiniões que se forma uma justa medida para os juízos e o equilíbrio salutar dos humores que constituem a esfera pública.

Ao atribuir ao homem uma natural capacidade de distinção entre certo e errado (o que significa ser *capaz* de virtude), combinada a uma disposição afetiva que vislumbra ou aponta para o bem comum (*sensus communis*) e é nutrida pela simpatia existente entre todos os elementos de uma ordem natural sistemática e perfeitamente disposta, o autor ressaltou que essas espécies de antecipações naturais devem ser refinadas mediante um esforço crítico: é preciso, pois, a reflexão do juízo sobre seus primeiros vereditos e impressões para que o mesmo possa se aprimorar e ser exercido com maior correção, tornando-se assim uma espécie de *afecção reflexiva superior* que insere o homem, de direito, no mundo da moralidade. Assim, é possível notar como a regra do julgar é interna ao próprio juízo – ou à razão –, mas não prescinde de alguma exterioridade, no sentido de que necessita da contraposição dos demais engenhos para que possa se aperfeiçoar.

Seria, então, insuficiente pensar o processo de formação dos juízos morais partindo apenas da naturalidade dessas antecipações, deixando de considerar a ênfase no esforço crítico de aprimoramento da reflexão, realizado tanto pela via terapêutica da inspeção do si-mesmo (*self*) quanto pela vida pública – ponto no qual Shaftesbury, sobre a relação entre moralidade e sociabilidade, argumentou com originalidade em seu tempo. O exercício da crítica aparece, em seus ensaios, em dois grandes palcos nos quais luzes são lançadas às diversas perspectivas: o mundano (vida comum) e o particular (na prática do solilóquio); e muito embora estes temas

sejam trabalhados em momentos distintos dos ensaios shaftesburianos, com suas gradações (dos pequenos círculos sociais ao espaço público propriamente dito, dos autores aos leitores), possuem a mesma relevância, de modo que uma tarefa não se desvincula nem sobressai à outra, mas lhe confere sentido, sobretudo àqueles que participam da vida pública como caracteres exemplares. Nota-se como aqui se faz presente a ideia de uma educação liberal como pressuposto do aprendizado da virtude e da sabedoria, tal qual sugeriria o estoicismo antigo que ainda ecoa, de modo enfático e persistente, nas linhas do filósofo inglês.

Assim, ao longo de sua obra, a virtude moral irá aparecer não apenas como resultado certo de uma inclinação natural à boa sociabilidade, mas fundamentalmente pelo modo refletido e sobremaneira crítico de apreciação e distinção do que é honesto, verdadeiro e belo, formado nesses dois palcos – o mundano e o particular. A aproximação entre os domínios e valores éticos aos estéticos é evidente e ajuda a mostrar como o juízo, ou a razão, não se distancia da ordem de uma opinião sensata, bem formada e refinada, de um *bom gosto*, deixando de ser compreendida como uma faculdade mecânica de apreensão desvinculada da sensibilidade.

Pretendemos, pois, uma leitura que possa deslocar a ênfase no aspecto meramente naturalista do pensamento shaftesburiano para outra que ressalte, sobretudo, a necessidade do refinamento da crítica e do engenho, e segundo a qual o bem apareceria ao fim de um processo gradativo de formação dos juízos valorativos, e não como acordo ou princípio estático a partir do qual o filósofo deduziria uma ética coercitiva ou normativa.

As traduções dos textos trabalhados, tanto de Shaftesbury quanto dos comentadores de língua estrangeira, quando não indicada a autoria, são livres. No que concerne especificamente às obras de Shaftesbury, procurei priorizar traduções já realizadas por outros pesquisadores, sempre que estas se encontravam disponíveis, o que desafortunadamente ainda é pouco comum. Portanto, nesses casos, em cada passagem cuja versão é de minha responsabilidade, disponibilizo em nota o original para consulta, em benefício do leitor.

1 FORMA E MÉTODO

1.1 DIALOGISMO E SISTEMA

O segundo volume das *Características* é composto por duas obras bastante distintas do ponto de vista estilístico, mas que são imbuídas de um mesmo sentido: uma investigação moral vinculada à compreensão do lugar que o gênero humano ocupa na ordem natural. Tanto a *Investigação Sobre a Virtude e o Mérito* quanto *Os Moralistas, Uma Rapsódia Filosófica* perscrutam a virtude a partir dessa perspectiva. Se a ideia de uma ordem da natureza é *intuída* a partir de um processo dialógico em *Moralistas*, na *Investigação* ela é *demonstrada* de modo metódico e mais afeito a uma disposição escolar. As epígrafes que precedem os frontispícios¹ de ambos os tratados sugerem tais diferenças: ambas de Horácio (Sátiras e Epístolas), uma alude a uma certa seriedade na lida com assuntos dessa natureza (da *Investigação*²), enquanto a outra (de *Moralistas*³) indica o caminho da “verdade”: fora do gabinete, pelos “bosques da Academia”, uma referência clara e direta ao modelo da filosofia antiga (platônica), modo esse que era, de acordo com Shaftesbury, *bem humorado e familiar*. Assim, Shaftesbury parece opor à filosofia de gabinete, taciturna e autocentrada, uma *filosofia prática*, moderada e partilhada, inspirada no modelo antigo, pela rapsódia que encerrará este segundo volume.

Os Moralistas, uma espécie de rapsódia⁴ dialogada, apresenta ao leitor não uma tese a ser defendida pelo autor explicitamente, mas uma *cena*, um quadro a partir

¹ Cada tratado das *Características* é ilustrado por um frontispício particular, que apresenta um quadro geral dos assuntos a serem trabalhados. O frontispício da *Investigação* pode ser consultado nos anexos (Figura 4), bem como o referente à *Moralistas* (Figura 5). Uma análise mais detalhada dos mesmos pode ser conferida no artigo de Paknadel, 1974, pp. 290-312, bem como um comentário à sua função na obra de Shaftesbury em Nascimento, 2012, pp. 209-19.

² A epígrafe diz: “Brincadeira (ou risos, zombaria) à parte, vamos inquirir sobre questões sérias”. Na tradução de Shaftesbury (2001L, vol. 2, *An Inquiry*, p. 1): “*The jest set aside, let us inquire about serious matters*” (*Amoto quaeramus seria ludo*) – Horácio, Sátiras, I. Convém lembrar que o primeiro volume das *Características* apresentava uma larga defesa do uso humor (e até mesmo da zombaria) nos mais diversos assuntos, sobretudo os mais graves. Tal questão aparece de modo central em *Sensus Communis: um Ensaio sobre a Liberdade do Engenho e do Humor*. Retornaremos a essa questão para mostrar como o caráter da verdadeira seriedade não pressupõe a supressão do humor, ao contrário, requer que este seja equilibrado.

³ Na tradução de Shaftesbury (2001L, vol. 2, *The Moralists*, p. 101): “To seek the truth amidst the groves of Academe” (*Inter Silvas Academi quaerere Verum*) – Horácio, Epístolas, 2, 2.

⁴ O rapsodo seria Shaftesbury. Vale lembrar que o título pensado para esse tratado havia sido “*O Entusiasta Sociável*”. Possivelmente o filósofo pretendia, ao optar pela correção, tornar a o sentido (ou

do qual as questões serão apresentadas sem a interferência direta do narrador-autor. Quem conta a história ao leitor é Philocles (narrador-personagem), dirigindo-se a Palemon (interlocutor-personagem), *“um gênio apropriado aos maiores assuntos e formado em meio a cortes”*, homem de crédito e prestígio com *“violenta inclinação para a filosofia”*⁵. Em sua conversa com Palemon, o narrador recorda outros diálogos, sobretudo aqueles que tivera com Theocles, completando a cena central. Dessa maneira são apresentadas ao leitor (interlocutor real) pelo menos três posturas ou disposições filosóficas distintas: uma cética e humorada, na voz de Philocles, outra especulativa e melancólica, pela figura do jovem Palemon, e outra metafísica/teísta, na imagem de Theocles, personagem de disposição mais entusiasmada, que afirma a evidência de uma ordenação natural em vistas ao bem. Há quem reconheça e tente situar entre os personagens o próprio Shaftesbury e seus possíveis arguidores – e, de fato, os argumentos são dispostos nas vozes que vão se seguindo ao longo da conversa –, contudo, há que se lembrar que o diálogo, como o exemplar platônico, termina numa aporia: não se trata da tentativa de converter os personagens, mas antes, por meio do diálogo, de fazer com que a verdade possa ser intuída após a reflexão sobre a cena completa e os elementos bem dispostos. Assim, identificar o pensamento de Shaftesbury a uma voz particular, de saída (como comumente se faz ao identificar Theocles como seu porta-voz), implica o risco de não se compreender o sentido articulado pelo todo da obra, que só pode aparecer ao fim da contraposição de perspectivas díspares. Cabe, portanto, ao aprendiz (e ao leitor) a reflexão sobre o todo da obra, na qual reside o propósito mesmo do diálogo composto por Shaftesbury. Conforme Caselato (2001T, p. 56), *“somente uma apreensão do todo poderia fazer surgir para o leitor um análogo do que pretende o autor”*, não bastando, portanto, a identificação direta do autor com um dos personagens. De toda maneira, Theocles parece ser o mediador entre o ceticismo de Philocles e a melancolia de Palemon e o lugar onde as perspectivas começam a convergir, inspiradas pelo seu entusiasmo moderado. Segundo Nascimento (2006, p. 59), *“a postura e o pensamento de Teócles inspiram Filócles e é a partir da lembrança das palavras desse seu amigo que ele irá buscar os meios para contagiar Palemon e colocá-lo na mesma disposição de espírito”*.

conselho, a “lição moral”) que subjaz a obra mais implícito, evitando fazer-se por demais presente na obra.

⁵ “[...] a genius fitted for the greatest affairs and formed amid courts and camps [...] so violent a turn towards philosophy and the schools”. Shaftesbury, 2001C, *The Moralists*, p. 231.

Ao justificar a escolha de Shaftesbury pela apresentação do diálogo entre Theocles e Philocles pela narração de um dos personagens a um cavalheiro, Caselato (2001, p. 56) corrobora o argumento de Price segundo o qual “*há uma finalidade pedagógica que unifica os dois lados da disputa, deslocando o paradoxo de seu viés metafísico para um propósito educacional.*” De fato, segundo essa perspectiva, o diálogo apresentado por Shaftesbury, a despeito do mesmo afirmar que os modernos não podem mais escrever à moda antiga, aproxima-se justamente dessa arte essencialmente crítica e pedagógica. Os diálogos platônicos tinham essa característica: iluminar diversas perspectivas de início contrárias, encerrando numa aporia que visava a educação ou formação do aprendiz pelo meio da crítica e da reflexão. Os diálogos antigos são verdadeiros exemplos, para Shaftesbury, de como se deve instruir e instigar à investigação filosófica: ao invés de partir de especulações abstrusas, é preciso trazer à cena o caráter crítico da contraposição livre das opiniões na vida comum. É nessa atividade que a razão se exerce plenamente e se aprimora, já que a via dialógica não visa apresentar uma resposta acabada a ser defendida pelos personagens, ou uma solução final para os assuntos em pauta, mas antes *instruir* o interlocutor a pensar ou formar uma *opinião sensata* por si mesmo, com o auxílio de um mestre capaz de lhe apresentar diversas maneiras de se abordar um mesmo problema. A verdade, desse modo, não seria imposta nem apareceria de imediato, sem ter sido lançada sobre a mesma as diversas luzes que pode suportar. E isso, para Shaftesbury, é o que ilustra a epígrafe que sugeria “buscar a verdade nos bosques da Academia”.

Pensar a possibilidade de aperfeiçoamento da razão por essa via implica, para o autor, em reafirmá-la como da ordem de uma *opinião*, forjada e aprimorada em seu exercício de auto regulação, com o auxílio das diversas perspectivas presentes na vida comum. A naturalidade com a qual os mais diversos assuntos aparecem nas conversações é mais fértil ao aprimoramento da mesma do que qualquer tratado ou escrito formal. Estes últimos tendem a inibi-la, uma vez que provocam, pelo seu descolamento da vida prática, pela sua linguagem intrincada e excessivamente assertiva, seu tom de dogmatismo e obscuridade, uma antipatia generalizada, uma paixão que atrapalha o pleno desenvolvimento da afecção reflexiva, ou da razão. A esse respeito, aponta Suzuki (2004, p. 11):

“A paixão antipática acarreta uma timidez ou inibição (*shyness*) no uso da razão, que faz com que esta perca sua naturalidade e descontração. Tal

descontração, aliás, é geralmente incompatível com práticas filosóficas fundadas na reflexão abstrata. Como contraponto essencial à paixão, a leveza é gerada não pelo estudo de tratados ou pelos discursos de um orador, mas pelo hábito de dialogar, pela conversa sociável”.

Tendo isso em mente, sobre a organização e disposição dos escritos reunidos do autor nas *Características*, é possível sugerir algumas hipóteses:

1) que a apresentação de *Moralistas*, posterior ao texto da *Investigação*, é um aprimoramento, no que concerne à sua forma, que potencializa (com entusiasmo) as sugestões antes apresentadas pela via mais metódica da *Investigação*. O entendimento do leitor é construído ao longo das *Características*, e não por acaso os mesmos temas se fazem presentes nas mais variadas formas escritas. O todo da obra dialoga, ainda que os textos tenham uma ordem de apresentação determinada de acordo com um sentido específico.

2) além disso, *Os Moralistas* – se tomado de uma perspectiva retroativa – prepara o terreno para a exposição mais árida presente na *Investigação*, inclinando o leitor a uma boa disposição para voltar a uma exposição diversa e mais sisuda dos mesmos assuntos, e reconsiderá-los. Se outrora a *Investigação* pudesse lhe ter enfadado, após o entusiasmo equilibrado da rapsódia, pode-se voltar ao inquérito e trilhá-lo com outros olhos: embora possa parecer estranho um texto posterior preparar o terreno para aquele que o antecede, isso se mostra em perfeita sintonia com o que o autor entende como arte e mister de um escritor – o constante exercício de leitura, estudo, escrita e reescrita, formar um sentido único articulando as mais diversas perspectivas à sua disposição. Se a sua obra tem unidade, qualquer uma de suas partes dialoga com a outra e a ilumina.

3) que Shaftesbury abandona, seguindo a ordem da disposição dos escritos, a forma da *Investigação*, embora fosse necessário passar por ela (é mister dos autores saber lidar com os mais variados gêneros – a variabilidade fomenta o aprendizado). O aprimoramento da crítica faria com que encerrasse uma série das *Características* na forma que lhe parece mais afeita à exposição filosófica. Assim, *Moralistas* seria a “chave de ouro” do segundo volume (e, talvez, o ápice ou coração das *Características*), numa sutil apresentação dialógica apelidada de “rapsódia”⁶. Sobre a ordenação das *Características*, Caselato (2001T, p. 13) comenta:

⁶ Digo apelidada porque a cena apresentada pelo “rapsodo” é, de fato, uma imitação dos diálogos antigos, uma imitação que não pode, entretanto, ser explícita. Contudo, é Shaftesbury mesmo quem

“Originalmente, as *Características* foram editadas em três volumes. Foi o próprio Shaftesbury, diz Klein, que ‘distinguiu a tarefa crítica do primeiro [volume] da tarefa construtiva do segundo’, e afirmou que ‘o coração da empreitada era o segundo volume’. Se o primeiro volume tem uma função crítica, no sentido de que tematiza o *exercício* e o *método* adequados para o cultivo da moralidade, o segundo volume, composto pela *Investigação sobre a Virtude e o Mérito* e *Os Moralistas*, trata diretamente da moral. O terceiro volume, composto pelas *Miscellaneous Reflections*, é um fechamento de toda a obra: estabelece as referências cruzadas, e tem portanto novamente uma função crítica, mas desta vez retrospectiva”

Na narrativa de *Moralistas*, a consideração do todo ou da natureza parte da simples observação do homem na vida comum, sem a necessidade do recurso a provas *a priori* ou elenco de demonstrações rígidas, seguindo persuasivamente⁷ até alcançar a opinião razoável de que podemos e precisamos supor, sem prejuízo à verdade, a ideia de uma ordenação geral, inteligente e sistemática no mundo natural. Como relata Theocles, observando que todas as coisas no mundo são, de alguma forma, unidas, “*devemos necessariamente ver tudo em um, como a realização de uma ação comum*” – intui-se, assim, uma primeira noção de *desígnio*. Theocles prossegue, e da constatação imediata de que não há nada no universo que não esteja, de algum modo, relacionado a outro elemento (basta observar o que está ao redor, árvore, galhos, terra, ar, etc.), passa-se à apreensão de uma “*ordem, união e coerência do conjunto*”. Ou seja, nessa progressão entusiasmada vão sendo construídas e lapidadas as noções comuns de um *todo* e da natureza como um sistema ordenado

afirma que os modernos (ele, inclusive) não podem “nem imitar, nem bem traduzir” esse modelo – ao menos não enquanto não houver uma profunda reforma do gosto e dos costumes que reflitam uma imagem digna de ser retratada. E uma das principais razões desse interdito é o fato do narrador moderno não conseguir escrever sem se fazer presente e impor seu propósito explicitamente. Ora, não é à toa que Shaftesbury escreve “conselhos” aos autores, tentando fazê-lo sem tornar-se um *memorialista*: é preciso que estes recuperem a *naturalidade* da escrita, exemplarmente notada pelos modelos antigos. Em *Moralistas*, Shaftesbury sai de cena e constrói, na modernidade, um exemplo de como se pode bem imitar os antigos, com uma finalidade pedagógica. De acordo com Nascimento (2006, pp. 174-5), “*ao chamar Os Moralistas de uma rapsódia filosófica, o autor pretende unicamente criar uma certa atmosfera de ‘negligência e irregularidade’, cujo verdadeiro fim é esconder ‘sua estrita imitação do diálogo antigo e poético’ Ora, mas por que ocultar o fato de esse texto ser do mesmo gênero daqueles escritos por Platão, perguntaria com justiça o leitor do filósofo inglês? A leitura de Os Moralistas leva-nos a crer que essa obra não pode se dizer abertamente um diálogo, pois é ela mesma quem põe o problema de se escrever em um tal gênero.*”

⁷ Certas noções, para Shaftesbury, não são passíveis de provas ou deduções geométricas e a isto se deve um suposto recuo do filósofo do plano da demonstração (e sugere-se porque é abandonada definitivamente a forma do texto da *Investigação*) para o da persuasão, onde a verdade e as noções comuns são construídas num movimento crítico de embate livre entre opiniões, dispostas naturalmente, no decorrer de um diálogo. Somente assim é possível mover o leitor para uma disposição favorável à intenção geral da obra, sem impor ao mesmo uma “verdade” dogmática. Shaftesbury preocupa-se tanto em se desvencilhar de qualquer dogmatismo que a própria escrita da *Investigação*, ao modo como se deu, parece sinalizar isto: uma abertura ao leitor de disposição mais metódica, com o qual o filósofo também se preocupa em ‘dialogar’.

com unidade de desígnio. Ou, segundo Theocles, é preciso reconhecer o “*próprio sistema geral e esquema coerente das coisas, estabelecido por meio de prova abundante, capaz de convencer qualquer contemplador imparcial e justo das obras da Natureza.*”⁸ O argumento que é construído e aparece narrado desta forma em *Moralistas*, aparecerá nos *Exercícios* privados do autor, na noção de *Deidade*, da seguinte maneira:

“Os elementos são combinados, unidos, numa dependência mútua, um em relação ao outro. Todas as coisas neste mundo estão unidas. Pois tal como o ramo é unido à árvore, a árvore está unida à terra, ao ar e à água de que se alimenta, e às moscas, vermes e insetos que nutre. Porque eles são feitos para ela. E como o solo é adequado para a árvore, o tronco forte e reto do carvalho ou olmo é apropriado para os ramos de hera ou trepadeiras que a ele se agarram e entrelaçam, como as folhas, sementes, frutos dessas plantas são adequadas para outros animais, e estes novamente uns para os outros. Tudo está em uma única cepa. Lance seu olhar mais adiante, e contemple o sistema do mundo celestial. Considere a dependência mútua, a relação de uma coisa com outra, do sol com a terra, da terra e os planetas com o sol, a ordem, a simetria, a regularidade, a unidade e coerência do Todo.” (SHAFTESBURY, 1993, p. 62)

O sentido é exatamente o mesmo, mas difere sutilmente a forma por se tratar de um escrito não-público, um exercício privado. Neste último, de tom mais afirmativo e firme, escreve aquele que já está convencido, e o diálogo é interno: o interlocutor é o próprio Shaftesbury. Já em *Moralistas*, Theocles dialoga com Philocles, que não está, de saída, convencido da perspectiva de seu amigo. É o entusiasmo de Theocles que conduz a argumentação e inspira o convencimento ou deslocamento no temperamento de seu interlocutor. Há uma pedagogia: tais provas ou princípios são construídos e adquirem o peso de uma verdade formada e encontrada na vida e linguagens comuns, intuitivamente.

E qual a verdade, consentimento ou opinião formada nesse momento do diálogo? A ordem, união e coerência do conjunto da natureza, que leva ao reconhecimento de um “plano” igualmente coerente do sistema universal. Seguindo a narrativa dos *Moralistas* – sem perder de vista a ideia de que os argumentos vão sendo construídos ao longo da contraposição das opiniões no diálogo – Shaftesbury sugere que “*todas as coisas que têm ordem, têm unidade de desígnio e coincidem em um, são partes de um todo ou são nelas mesmas sistemas completos*”⁹. De tal modo,

⁸ Cf. Shaftesbury, 2001L, vol. 2, *The Moralists*, p. 162.

⁹ “That whatever things have order, the same have unity of design, union and concur in one, are Parts constituent of one Whole, or are, in themselves, intire systems. Such is a tree, with all its branches; an

vemos a natureza como um sistema vivo, um organismo que não deve ser entendido como um conjunto estático, mas antes como uma articulação permanente de partes que encerram, elas mesmas, pequenas totalidades, graças a algo que as liga e comunica ao sistema geral, estabelecendo entre as mesmas uma espécie de colaboração recíproca. Essa união se revela, como veremos mais adiante, por meio da *simpatia*.

Contudo, é curioso notar, num autor que se esforça ao máximo em apresentar seus escritos da forma mais clara e distante da rigidez escolástica, a indicação de que a natureza deva ser compreendida, ela mesma, como um sistema. Como entender isso após sua afirmação de que a forma mais engenhosa de ser tornar um tolo seria, justamente, a feitura de sistemas?¹⁰ O que estaria, de fato, por trás dessa crítica? O espírito sistemático e rígido da escolástica e a metafísica abstrusa da filosofia moderna são os alvos de Shaftesbury. De um lado, a crítica ao modo infrutífero de proceder as investigações filosóficas e a formação dos aprendizes, de outro, a negação de uma natureza mecânica e de uma racionalidade instrumental. À ideia de que não é em uma história natural, mas no conhecimento do homem que se devem pautar as investigações filosóficas, Shaftesbury afirma que o conhecimento do homem pressupõe sua compreensão ou reconhecimento de qual lugar ocupa e com que finalidade no sistema universal.

A sistematicidade da natureza, para o autor, consiste no movimento de constituição ordenado e imbuído de intencionalidade desse organismo. Cada parte que compõe esse todo vivo, por sua vez, ordena-se sistematicamente conforme determinado fim. Para Shaftesbury, compreender a natureza como um todo sistemático implica em aceitar que a mesma articula suas diversas partes numa relação cuja unidade de desígnio revela um vínculo *afetivo* entre todos elementos dessa totalidade. Assim, para além da ideia um conjunto estático que articula elementos independentes de maneira mecânica e pré-determinada, Shaftesbury busca ressaltar o movimento unificador presente nas relações, por meio de uma afecção natural – a *simpatia* –, que incita a colaboração mútua entre as partes, as

animal, with all its members; an edifice, with all its exterior and interior ornaments. What else is even a tune or symphony, or any excellent piece of musick, than a certain system of proportioned sounds?" Shaftesbury, 2001L, vol. 2, *The Moralists*, p. 161.

¹⁰ "The most ingenious way of becoming foolish, is by a System". Shaftesbury, 2001L, vol. 1, *Soliloquy*, p. 180.

atualiza ao longo da história e aponta para uma ação ou finalidade comum: uma *harmonia geral*.

É assim que ideia de sistema, como pensada por Shaftesbury, refere-se mais à uma atividade formante, ou ao próprio movimento de constituição, imbuído de uma intenção e dinâmico, do todo e suas partes e garante a unidade e a identidade de cada elemento desta ordem a despeito das vicissitudes às quais estes estão submetidos¹¹.

No que concerne ao estilo ou à forma dos escritos de Shaftesbury, é possível sugerir que a sistematicidade da natureza deveria se ver espelhada nestes. Como, então, fazê-lo sem tornar-se um insensato? A apresentação de um pensamento sistemático não precisa pressupor *afetação* ou *dogmatismo*, e nisso consiste uma importante crítica do mesmo em relação aos filósofos e autores modernos. A sistematicidade deve ser interior à obra e consistir numa unicidade e movimento de ordenação a serviço de um propósito prático: de instruir o leitor, sem enfadá-lo, nem enganá-lo: a verdade da obra deve aparecer sem ser imposta. À uma espécie de *esprit géométrique* – para tomar de empréstimo os termos de Pascal e, talvez, ressignificá-los um pouco –, Shaftesbury propõe algo similar a um *esprit de finesse*, sem que isso torne a exposição de uma filosofia desprovida de qualquer método ou rigor, sem reduzi-la a floreios e devaneios de um *gentleman*. Uma delicadeza sensata na escrita que não descarta as observações da vida comum se sobrepõe a um método que parte de pressupostos determinados por aqueles que almejam erguer o “edifício do saber” desconsiderando as observações da vida prática, ou toda sabedoria compartilhada pelos homens ao longo dos tempos. Não é preciso sacrificar os antigos, em nome de um saber “purificado” de enganos, diria o autor, em resposta a filósofos como Descartes e Locke. Se nossos sentidos nos enganam, se podemos estar sonhando ou sermos iludidos por um gênio maligno, ainda assim a vida segue e tais hipóteses em nada nos instruem sobre a virtude ou prática moral, além de incorrerem no risco de uma compreensão distorcida sobre nossa verdadeira natureza.

¹¹ A respeito da simpatia que garante o vínculo e a identidade das partes, Theocles argumenta (pelo exemplo de uma árvore qualquer): “*But this I shou’d affirm, ‘That wherever there was such a Sympathizing of Parts, as we saw here, in our real Tree; Wherever there was such a plain Concurrence in one common End, and to the Support, Nourishment, and Propagation of so fair a Form; we cou’d not be mistaken in saying there was a peculiar Nature belonging to this Form, and common to it with others of the same kind.’ By virtue of this, our Tree is a real Tree; lives, flourishes, and is still One and the same; even when by Vegetation and change of Substance, not one Particle in it remains the same.*” Shaftesbury, 2001L, *The Moralists*, vol. 2, pp. 195-6.

A sistematicidade orgânica em Shaftesbury, por vezes desconsiderada pelos intérpretes posteriores, não passou despercebida por Leibniz¹² e lhe causou simpatia; este mesmo declara que encontrou no inglês muitos dos elementos para a sua Teodiceia; contudo, como ele mesmo alega, certamente a harmonia pré-estabelecida parece faltar, já que em Shaftesbury a harmonia não é apenas algo que se intui imediatamente por um sentido interno, mas também é reconstruída por uma instância reflexiva: a natureza é mais uma atividade de ordenação harmônica do que certa ordem já dada e fixa, cujas regras podem ser apreendidas e reunidas num *compendium* filosófico. À ideia de uma *mathesis universalis* Shaftesbury contrapõe uma compreensão da natureza como o *cosmos* estoico¹³, animado por um *logos* vivo, uma atividade formante.

O movimento de ordenação sistemático da natureza perpassa todos os elementos desta como sistemas particulares. Contudo, cada sistema particular, embora encerre um todo, não é completo em si mesmo: há uma relação de dependência mútua entre as ordens particulares, de acordo com a função que cada uma desempenha na economia da cadeia, condicionadas, todas, ao sistema geral. Logo, ao observar o gênero humano, desta perspectiva, pode-se dizer que Shaftesbury pensa algo como um sistema do si (*self*), como propõe Jaffro (2008, pp. 81-2):

“A identificação correta do si natural e individual como uma parte do si natural cósmico supõe uma participação voluntária no Todo. Como escreve Marco Aurélio em X, 6, 'ao lembrar-me de que sou parte de um tal todo, estarei contente com tudo o que acontece'. Shaftesbury também permanece fiel a Marco Aurélio nesse ponto. Ele não considera apenas que o sistema do si

¹² É conhecida a admiração de Leibniz pelos escritos shaftesburianos, contudo, ele mesmo aponta as diferenças: “From the first I found in it almost all of my Theodicy before it saw the light of day. The universe all of one piece, its beauty, its universal harmony, the disappearance of real evil, especially in relation to the whole, the unity of true substances, and the great unity of the supreme substance of which all other things are merely emanations and imitations are here put in the most beautiful daylight. It lacks almost nothing but my pre-established harmony, my elimination of death, and my reduction of matter or of plurality to unities or simple substances. I had expected merely to find a philosophy like Mr. Locke's but was led beyond Plato and Descartes. If I had seen this work before my Theodicy was published, I should have profited as I ought and should have borrowed its great passages.” Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, p. 633.

¹³ De acordo com Matos (2010, p. 177), o estoicismo pensa o cosmos (objeto) da mesma perspectiva ontológica que caracteriza o ser racional (sujeito). Ele afirma: “e assim se operou essa espécie de dialética mediante a qual o *logos*, interior ao homem, se manifestou em todas as coisas que lhe são exteriores e, por isso mesmo, apenas aparentemente opostas. Não há oposição entre o humano e o mundo porque ambos são tributários do *logos*, ambos são expressões ou momentos parciais da razão, que se apresenta em sua inteireza quando o pensamento estoico, exteriorizando o interior, supera os dualismos e os integra em um *continuum* espaço-temporal que, ao fim e ao cabo, se identifica com todo o Real. Coube aos estoicos reunificar o *logos* - antes dilacerado pelos sofistas, que o fraturaram em *phýsis* e *nómos* - e recuperar a unidade perdida intuída pelos pré-socráticos.”

está relacionado a outro sistema, o sistema do todo, mas que o último condiciona o primeiro. Não existe apenas afinidade entre os dois sistemas (como sugerem as considerações, tão banais na Renascença, sobre as relações entre microcosmo e macrocosmo): o sistema do todo é aquilo sem o qual o sistema do si não se sustentaria”.

Logo, não bastaria apenas a simpatia ou afinidade para sustentar os vínculos e a unidade de desígnio na relação entre os sistemas particulares e o sistema geral; é preciso também que a ordenação seja hierárquica, as relações de dependência são definidas por funções e graus; há na natureza níveis, camadas inferiores e superiores de relevância, como num verdadeiro órgão social. O sistema não é planejado, e sim meritório, digamos. Os elementos não estão dispostos lado a lado, em pé de igualdade, mas reunidos de acordo com um determinado valor. Nesse sentido, Shaftesbury permanece próximo ao estoicismo; a continuidade entre as comunidades, o modo como o universo se organiza, suas hierarquias, revelam que a própria mente do universo é social, como sugeria Marco Aurélio *“ela criou os seres inferiores em vista dos superiores e ajustou estes entre si. Vês como subordinou, como coordenou, como atribuiu quinhões a cada qual segundo o seu valor e conciliou os seres superiores em mútua concordância?”*¹⁴ Tal conciliação e mútua concordância permitem a intuição de uma ordem a partir de outra: ao observar ordem no interior do *self* (a mente finita), devo pressupor uma ordem semelhante na natureza (mente infinita); é o mesmo *logos* que perpassa ambas as ordens, o que faz dessa intuição uma atividade da própria razão.

Como então entender a relação entre o sistema do *self*, que reflete algo por referência ou analogia, ao sistema do todo? Tal participação voluntária não é fruto de escolha arbitrária ou impulso benévolo, mas reflexo de uma afecção superior, tal qual sugere o modelo do estoicismo imperial referido por Jaffro, ao citar Marco Aurélio: *“ao lembrar-me de que sou parte de um tal todo, estarei contente com tudo o que acontece”*¹⁵. Essa “lembrança” não é imediata, embora seja favorecida por um natural

¹⁴ Marco Aurélio, 1985, Livro V, 30.

¹⁵ Na íntegra: “Quer sejam os átomos, quer seja a natureza, admita-se em primeiro lugar ser eu uma parte do todo regido pela natureza; depois, ter eu certo parentesco com as partes de igual origem. Lembrado disso, na minha qualidade de parte, não me hei de contrariar com nenhum quinhão do todo, pois nada prejudica uma parte, se convém ao todo. O todo, com efeito, nada tem que lhe não convenha; isso é comum a todas as naturezas, mas a do mundo goza ainda da vantagem de não ser forçada por nenhuma causa exterior a produzir nada que lhe seja nocivo. Lembrando-me de que sou uma parte de semelhante todo, acolherei de bom grado tudo que acontecer. Como sou de certo modo aparentado com as partes de igual origem, nada farei contrário à comunidade; antes, visarei ao bem de meus semelhantes, dirigirei todos os meus impulsos no sentido da conveniência comum e os desviarei do

senso de apreciação da ordem. Tem-se uma intuição imediata, melhor dizendo, mas a alegria ou satisfação mental é uma nova afecção que brota da consideração racional de um todo do qual participo e que é perfeitamente ordenado, com unidade de desígnio. Trata-se do reconhecimento da posição que o gênero ocupa na ordem natural, ou da justa percepção ou apreensão de seu lugar no arranjo geral, possibilidade esta aberta apenas à espécie humana, pela razão e o exercício de auto regulação do juízo.

Mas vale sublinhar, ainda: se o sistema do todo é o que sustenta o sistema do si, como sugere Jaffro, o sistema do si, por sua vez, efetiva ou atualiza o sistema do todo¹⁶ no momento em que, pela atividade e aprimoramento da afecção reflexiva [ou da racionalidade humana] distingue, de fato e direito, o homem das demais espécies, revelando que entre o gênero humano e a ordem geral (ou entre a mente racional finita e a mente infinita) há uma relação superior, uma simpatia do mais elevado grau, uma correlação de inteligências. Tem-se assim a razão pela qual se pode afirmar que o recurso a uma natureza e à ideia de totalidade forneceria não somente o princípio, mas também o propósito da reflexão.

rumo oposto. Assim, realizados esses propósitos, minha vida necessariamente correrá com felicidade, tal como se imaginaria o curso feliz da vida dum cidadão que, na sequência de seus atos, fosse útil aos concidadãos e saudasse de bom grado os quinhões que a cidade lhe distribuisse.” Marco Aurélio, *Meditações*, X, 6.

¹⁶ Ou, conforme Nascimento (2006, p. 51), “o gênero humano é o momento ou o lugar em que o próprio universo se vê como tal: o ponto no qual ele reflete sobre si mesmo e entende seu funcionamento”.

1.2 O TODO E AS PARTES

Tanto a letra da *Investigação* quanto o diálogo *Os Moralistas* tematizam inquietações éticas, ainda que de forma diversa. Ambos têm a virtude por objeto central de estudo (do qual derivam as demais questões) e um método comum a seguir: a análise das partes ou dos elementos que permitem alcançar tal ideia geral (de um valor universal). Isso porque, como sugere o diálogo, para uma mente finita, é muito difícil abarcar a totalidade numa só visada¹⁷ ou, como pondera a voz de Theocles, “numa infinidade de coisas assim relativas, uma mente que não vê infinitamente nada pode ver plenamente”¹⁸. Além dessa dificuldade (da lida com elementos relativos visando a universalidade), ao considerar qualquer particular não é de se admirar que, sem o devido conhecimento do todo, esteja latente o risco de se perder de vista qual o fim ou utilidade de cada parte. Esse é o alerta do início da segunda parte da *Investigação*:

“Quando refletimos sobre qualquer forma comum ou constituição, seja artística ou natural, e consideramos o quão difícil é considerar minimamente uma parte específica, sem um conhecimento competente do todo, não devemos nos admirar em encontrar-nos perdidos em muitas coisas relativas à constituição e estrutura da natureza, ela mesma. À qual finalidade na natureza muitas coisas, até mesmo espécies inteiras de criaturas, referem-se ou para que servem será difícil, para qualquer pessoa, determinar justamente. Contudo, para qual fim as muitas proporções e várias formas das partes de muitas criaturas, na verdade, servem; estamos aptos, com a ajuda do estudo e observação, em demonstrar com grande exatidão.”¹⁹

Cabe a pergunta: o que é e como deve ser compreendida uma parte? Aqui parece haver um recurso à perspectiva: dependendo da visada, as partes devem ser

¹⁷ E também no *Ensaio*: “Universal good, or the interest of the world in general, is a kind of remote philosophical object. That greater community falls not easily under the eye”. Shaftesbury, 2001C, *An Essay*, p. 52.

¹⁸ “...e uma vez que cada particular tem relação com todos em geral, ela [a mente] não pode conhecer uma relação perfeita ou verdadeira de qualquer coisa num mundo não perfeita e plenamente conhecido.” Shaftesbury, 2001L, vol. 2, *The Moralists*, p. 163. Uma questão que se coloca, então, é a de como pode ser possível o conhecimento pela mente finita. Pimenta sugere que “dada a impossibilidade de conhecer o todo da natureza, a analogia é o único recurso disponível para a mente humana”. Essa “operação” se inicia, de acordo com Pimenta, com uma certa ideia ou senso de proporção impressas em nossas mentes. Contudo, o recurso analógico deve ser descartado tão logo se tenha compreendido o sentido da totalidade (pelo aprimoramento racional desse senso, suponho) uma vez que o antropomorfismo é negado por Shaftesbury. A esse respeito, cf. Pimenta, *A Linguagem das Formas: Ensaio sobre o Estatuto do Belo* em Shaftesbury, 2002, pp 18-23.

¹⁹ “When we reflect on any ordinary frame or constitution, either of art or nature, and consider how hard it is to give the least account of a particular part, without a competent knowledge of the whole, we need

consideradas como pequenas totalidades. Isso porque parte, ao modo como Shaftesbury indica, supõe sobretudo *relação* (mas não separação, divisão, cisão): algo só pode ser dito parte *em relação* a algo e, se tomada por si mesma, esta mesma encerra uma totalidade, sem que seja de fato deste distinto. Em *Os Moralistas*, o exemplo da floresta de carvalhos ilustra a questão: podemos entrar na floresta e tomá-la como um todo, ignorando momentaneamente a multiplicidade de árvores que dela fazem parte, ou fixar o olhar em alguma dessas árvores. Assim, ao olhar para algum de seus galhos, notamos que este é uma parte de um determinado carvalho. Tal galho está para a árvore como a parte está para a todo. Mas, se olharmos um pouco mais adiante, para a floresta de carvalho, veremos que a árvore, desta posição, é apenas uma parte de algo maior no qual se insere e participa. Assim, a árvore que está para a floresta como parte, bem como a árvore que está para o galho como todo, ainda é a única e mesma árvore²⁰.

Não se trata, então, de considerar a parte como uma espécie de mônada, “sem portas nem janelas” que apenas por auto referência descobre a regra do universo já desde sempre nela inscrita. Se a mente, tomada como parte, é finita, nem por isso é limitada no que concerne ao conhecimento do todo: se não traz em si a regra do universo *a priori*, segundo o modelo leibniziano, possui uma indicação, antecipação ou sentido daquilo que se propõe conhecer. Dessa forma, não é preciso conhecer todas as partes para alcançarmos a ideia de uma ordem geral, pois o vínculo presente entre elas, unido a um senso natural de harmonia, instiga a razão a intuir uma ordem geral pela observação de particulares vinculados. Essa primeira intuição de uma ordem é imediata.

Desse modo, a sugestão de que se deva partir da análise das partes como método não interdita a referência ao todo: ao contrário, sem tal perspectiva, toda a investigação resta comprometida. A observação das partes deve, sobretudo, ser

not wonder to find our selves at a loss in many things relating to the constitution and frame of nature herself. For to what end in nature many things, even whole species of creatures, refer or to what purpose they serve will be hard for anyone justly to determine. But to what end the many proportions and various shapes of parts in many creatures actually serve; we are able, by the help of study and observation, to demonstrate with great exactness.” Shaftesbury, 2001C, *An Inquiry*, p. 167.

²⁰ “For to instance in what we see before us; I know you look upon the trees of this vast Wood to be different from one another: And this tall Oak, the noblest of the Company, as it is by it-self a different thing from all its Fellows of the Wood, so with its own Wood of numerous spreading Branches (which seem so many different Tree) this is still, I suppose, one and the self-same tree”. Shaftesbury, 2001L, vol. 2, *The Moralists*, p. 195.

criteriosa: e o principal critério é teleológico, o que significa dizer que o amparo da observação é a ordem e a finalidade²¹ que sustenta as relações e garante a possibilidade do conhecimento do todo pela mente finita. Não se trata, então, de tomá-las como espécies de átomos isolados – suposta pretensão dos “epicuristas modernos” –, mas sim da sua observação a partir de uma relação já sempre presente, alicerçada numa ordem que, conforme veremos, é dinâmica e está em constante arranjo. Tal relação, que Shaftesbury descreverá como uma *afecção natural* ou *simpatia*, permite que uma parte seja compreendida como uma totalidade única, dotada de alguma finalidade ou utilidade que é revelada, para além de si, nas próprias relações que estabelece. Isso porque, segundo o autor, todos os elementos da ordem natural

“têm alguma natureza comum ou estão previstas por certa ordem ou constituição das coisas que subsistem juntas e cooperando para a sua conservação e suporte. Da mesma forma, se uma espécie inteira de animais contribui para a existência ou bem-estar de alguma outra, então toda essa espécie, em geral, é apenas parte única de algum outro sistema.”²²

É por meio dessa *natureza comum* ou *simpatia* existente entre as partes, dessa íntima ligação entre todos os elementos de uma ordem geral que aponta para uma finalidade partilhada, que estas não deixam de ser idênticas a si mesmas e únicas em meio a uma “*infinidade de coisas assim relativas*”, como sugeria o autor. Mas como a *simpatia* preserva a unidade e a identidade de cada parte? Porque sem o vínculo, sem uma natureza comum, não há reconhecimento, cada parte seria independente, completa em si mesma e exterior às demais. Mas como há *afecção* entre as partes, uma finalidade partilhada e uma continuidade entre a natureza e seus elementos, é possível reconhecer nas variações aquilo que permanece. Do mesmo modo que o homem é um e o mesmo em meio à multiplicidade, um *self* [igual a si mesmo], a natureza é, assim, unidade e identidade. E se a natureza o é, de certo modo tudo que dela procede, também é. Como sugere Jaffro (2008, p. 82), “a *relação de condicionamento do sistema finito do si pelo sistema total do si da natureza é, ela*

²¹ Nota-se, novamente, a proximidade com o estoicismo imperial: “Ou um mundo organizado, ou uma papa, um amontoado sem ordem. É possível, acaso, subsista alguma ordem em ti, mas desordem no universo, e isso quando tudo se acha tão combinado, tão fundido, tão solidário?” Marco Aurélio, *Meditações*, Livro IV, 57.

²² “So that the Creatures are both of’ em to be consider’d as Parts of another System: which is that of a particular Race or Species of living Creatures, who have some one common Nature, or are provided for, by some one Order or Constitution of things subsisting together, and co-operating towards their Conservation, and Support. In the same manner, if a whole Species of Animals contribute to the Existence or Well-being of some other; then is that whole Species, in general, a Part only of some other System.” Shaftesbury, 2001L, vol. 2, *An Inquiry*, p. 10.

mesma, sistemática: é na medida em que participa ativamente do si da natureza que o indivíduo é um si". A maneira como cada parte se relaciona com o todo – que é sistemática e condicionada – sustenta que as afecções tornem possível o reconhecimento entre cada um dos elementos e sua identidade.

Portanto, a relação simpática não deve ser compreendida como uma semelhança direta e irrestrita: cada parte ou pequena totalidade é única e idêntica a si, mas não completa em si mesma²³. Não se trata de um simples paralelismo entre ordem individual e ordem geral, mas antes da continuidade entre ambas, como se cada particular fosse, assim, um tipo ou especificação do geral. Ou, conforme Pimenta (2007, p. 33), é possível afirmar que, tomado em si mesmo, cada particular seria um *"sintoma de unidade"*. Sendo assim, há uma mediação necessária para que seja possível ao homem compreender a unidade geral ou ordem universal, já que essa compreensão não é fruto de mero arrebatamento entusiasmado, mas também uma construção do entendimento fomentada pelas nossas naturais afecções (conforme as quais não permanecemos indiferentes à ordem quando a contemplamos). A mente finita precisa reconstruir no entendimento as relações e vínculos que intui a partir da observação mais imediata. Porém, se a mente finita não é irrestritamente semelhante à infinita, mas apenas aparentada, o conhecimento das relações entre os sistemas e do princípio que as unifica é fruto de um processo gradual e expansivo da reflexão, cujos passos se assemelham aos da indução naturalista, no plano argumentativo. De acordo com Pimenta (2002, p. 32), o resultado dessa construção, que opera por uma regra analógica, é explicitar *"que a articulação dos seres vivos em formas aponta para o princípio que possibilita sua existência"*. Ele prossegue:

"Uma vez que se compreenda que essas ligações externas repousam num princípio interno, a íntima ligação que compõe a unidade do todo, a analogia deixa de ser necessária e cede lugar a uma compreensão total que dispensa o procedimento artificial de composição do todo, pois compreende-o a partir de uma inteligência que desempenha suas especificações."

Como já foi afirmado, o meio ou a relação íntima que sustenta e permite a comunicação entre múltiplos e distintos elementos de uma ordem é uma afecção, ou a própria simpatia. Esta aparece, tal qual outras noções, de variados modos ao longo

²³ "Here then is our main Subject, insisted on: That neither Man, nor any other Animal, tho ever so compleat a System of Parts, as to all within, can be allow'd in the same manner compleat, as to all without; but must be consider'd as having a further relation abroad to the System of his Kind. Soeven this System of his Kind to the Animal-System; this to the World (our Earth) and this again to the bigger World, and to the Universe". Shaftesbury, 2001L, vol. 2, *The Moralists*, p. 162.

da obra do autor: como uma *paixão associativa, afecção natural, amor social, generosidade mútua* entre membros de uma espécie e as demais. O sentido é sempre o mesmo: de uma interação, um vínculo afetivo entre as partes que aponta para um fim comum. Nos *Exercícios*, Shaftesbury afirma que simpatizar é “*sentir junto ou ser unido em um sentido ou sentimento*” da mesma maneira que “*as fibras de uma planta simpatizam umas com as outras*” e “*os membros do animal simpatizam uns com os outros.*”²⁴ Embora todos os elementos da ordem natural simpatizem, o homem se encontra numa perspectiva diferenciada, visto que este, a despeito das demais espécies, é capaz de “formar noções gerais das coisas” (mediante uma afecção reflexiva) e, por meio disso, vir a ter ciência do lugar e função que ocupa na ordem do todo, de voltar o olhar para a sua própria condição e estender seu olhar e contemplar as ordens das demais espécies e suas relações. Para Shaftesbury, a simpatia (afecção), unida à atividade racional (reflexão), permite ao homem não apenas reconhecer o vínculo que perpassa as relações das diversas partes que compõem a ordem natural (ou seja, compreender a própria afecção) como também estender e combinar os interesses individuais aos comuns, apontando para uma economia geral cuja finalidade é partilhada.

Após anunciar o método na *Investigação* – a análise das partes através do estudo e da observação –, Shaftesbury retorna ao questionamento central: demonstrar o que é virtude e apontar em que medida ela concorda com o interesse tanto do indivíduo quanto do todo. Para tanto, já sabemos que há uma ordem natural, que cada elemento desta ordem é, ele mesmo, uma totalidade imbuída de relações e que há uma relação simpática entre as diversas partes e o todo. Resta então apontar em que medida a virtude – própria ao homem – colabora com a finalidade ou bem universal.

“Sabemos que toda criatura possui um bem e um interesse próprios, os quais a natureza a compeliu a buscar usando de todas as vantagens que lhe são concedidas dentro dos limites do seu engendramento. Sabemos que, em realidade, existem em toda criatura um estado correto e um errado. O correto, por natureza é favorecido e por ela própria amorosamente procurado. Há, portanto, em toda criatura um certo interesse ou bem. Do mesmo modo, deve

²⁴ “Sympathiser, qu’est-ce? - Ressentir ensemble, c’est-à-dire être uni dans une seule sensation ou sentiment. - Les fibres des plantes sympathisent, les parties de l’animal sympathisent, et les corps célestes ne sympathisent-ils pas? Pourquoi pas? - Parce que nous n’avons pas de conscience de ce sentiment. - Pas plus que nous n’avons de conscience du sentiment, c’est-à-dire de la sympathie, de la plant; nous ne pouvons pas non plus avoir de conscience de rien d’autre dans le monde, en dehors de notre propre sentiment et sympathie.” Shaftesbury, *Exercices*, trad. Laurent Jaffro, pp. 66-7.

existir um certo fim para o qual tudo, em sua constituição, deve referir-se naturalmente.” (SHAFTESBURY, 2001L, p. 9)

Aqui, o autor refere-se a toda criatura, sem distinção entre espécies. Homens, animais, vegetais e quaisquer elementos da ordem natural enquadram-se nesse funcionamento: como portadores de um bem e interesse próprios, favorecidos pela natureza – o que se constata através de seu comportamento e constituição biológica ou física. Além disso, há o que o autor chama de estado correto e errado e uma diferença a se considerar entre o que é mera bondade, e que pode dizer respeito a todos os animais, e a virtude propriamente dita²⁵. Vamos nos deter primeiramente, acompanhando o próprio percurso da *Investigação*, à observação do que é mera bondade ou perfeição, e sua relação com o interesse geral.

Segundo o autor, ao observarmos determinada espécie animal, veremos facilmente que cada membro colabora para sua própria conservação e prosperidade e, ao mesmo tempo, para a preservação e subsistência dos demais membros dessa pequena comunidade. Do mesmo modo, é possível perceber que dentre espécies distintas há a mesma espécie de colaboração mútua: o autor se vale do exemplo da relação entre espécies predadoras de outras espécies (como aranhas e moscas)²⁶, nas quais é possível notar, observando o comportamento e a constituição das diversas partes do corpo tanto do predador quanto da presa, como estes se ajustam e colaboram perfeitamente para um determinado fim, seja a predação ou a preservação da vida.

²⁵ A virtude, por vezes, é usada como sinônimo dessa bondade natural que não depende da reflexão: é “virtude” do coração bombear sangue pelas artérias, é “virtude” humana preservar a vida. Contudo, o próprio Shaftesbury distingue graus de virtude, por assim dizer, ao assumir uma mais próxima a essa bondade, da virtude moral por excelência (que pressupõe a reflexão). Ao afirmar posteriormente, no *Soliloquio*, que todos os homens são, em alguma medida, virtuosos, há um duplo aspecto a ser observado: o dessa natural bondade (como uma competência, ou uma “virtude inferior”) e por disporem minimamente de um senso do que é certo e errado (nisso consiste sua “virtude”, como uma potencialidade). A *virtude moral*, propriamente, só irá aparecer pelo aprimoramento desse sentido (e assim será possível afirmar que o mundo da cultura é, de certo modo, um refinamento do mundo natural).

²⁶ “For instance; To the Existence of the Spider, that of the Fly is absolutely necessary. The heedless Flight, weak Frame, and tender Body of this latter Insect, fit and determine him as much a Prey, as the rough Make, Watchfulness, and Cunning of the former, fit him for Rapine, and the ensnaring part. The Web and Wing are suited to each other. And in the Structure of each of these Animals, there is as apparent and perfect a relation to the other, as in our own Bodys there is a relation of Limbs and Organs; or, as in the Branches or Leaves of a Tree, we see a relation of each to the other, and all, in common, to one Root and Trunk”. Shaftesbury, 2001L, vol. 2, *An Inquiry*, p.11.

A partir desse exemplo podemos sugerir que o abate da presa – um aparente mal, de sua perspectiva –, na verdade é um bem no arranjo geral da natureza²⁷: para manter o curso harmônico de um plano universal é preciso o sacrifício de uns em favor de outros, e se isso não ocorre, a natureza e cada pequena totalidade se reorganiza, atualizando suas relações [e estabelecendo novas formas de relação]. Assim, no plano mais rudimentar, além da união, há uma gradação entre os elementos naturais que aponta para, no plano geral, uma escala ou ordem de seres inferiores e superiores. O mesmo argumento aparecerá em *Os Moralistas*, como aponta Llorens (2005, p. 361), descrito como uma cadeia de elementos ou estrutura de “*dimensões inacabadas, organizada seguindo um princípio racional que estabelecia uma ordem de prioridades entre os distintos seres, com a finalidade de manter ou promover o equilíbrio, a vida e a perfeição do sistema*”.

O reconhecimento de que todos os seres e elementos naturais fazem parte de um sistema geral ordenado (e são, eles mesmos, pequenos sistemas, organizados segundo uma hierarquia) indica que a hipótese ou imagem do perfeito solitário, um homem absolutamente isolado, apresentada na *Investigação*, seria pouco plausível e apenas corroboraria a ideia de natureza como uma totalidade perpassada por cadeias de relações que apontam para fins comuns²⁸. Esta, entendida como um sistema de cooperação, surgirá então como pressuposto para o argumento moral pois, conforme o autor, caso houvesse alguma criatura que pudesse ser entendida como um ser absoluto e completo em si mesmo, sem qualquer relação real com qualquer coisa no universo, qual seria o sentido de se atribuir a tal ser qualidades que só fazem sentido na relação com o outro e pela consideração e juízo sobre o que ocorre em tal relação?

²⁷ “Now, if the whole System of Animals, together with that of Vegetables, and all other things in this inferior World, be properly comprehended in one System of a Globe or Earth: And if, again, this Globe or Earth it-self appears to have a real Dependence Planetary System on something still beyond; as, for example, either on its Sun, the Galaxy, or its Fellow-Planets; then is it in reality a Part only of some other System. And if it be allow'd, that there is in like manner a System of all Things, and a Universal Nature; there can be no Universal System particular Being or System which is not either good or ill in that general one of the Universe: For if it be insignificant and of no use, it is a Fault or Imperfection, and consequently ill in the general System”. Idem, *ibidem*.

²⁸ “...However, shou'd it be urg'd against us, 'That such as he was, the Creature was still perfect in himself, and therefore to be esteem'd good: For what had he to do with others?' In this sense, indeed, we might be forc'd to acknowledg, 'That he was a good Creature; if he cou'd be understood to be absolute and compleat in himself; without any real relation to any thing in the Universe besides.' For shou'd there be any where in Nature a System, of which this living Creature was to be consider'd as a Part; then cou'd he no-wise be allow'd good; whilst he plainly appear'd to be such a Part, as made rather to the harm than good of that System or Whole in which he was included.” Shaftesbury, *op. cit*, p.10.

Ora, uma criatura pode ser considerada boa, no sentido de dispor de tudo que lhe é necessário para sua subsistência numa determinada posição natural, mas não necessariamente virtuosa, já que a virtude propriamente dita será o resultado de um movimento crítico, reflexivo, que abraça novas afecções produzidas na atividade de julgar, para além da mera percepção mais imediata. O mundo da moralidade pressupõe algo que se estende para além de vínculos e relações biológicas, uma afecção superior formada na atividade crítica do juízo, ou sua volta sobre si mesmo. A passagem do bem natural ou “do que é mera bondade e pode ser atribuído a qualquer criatura”, para o bem ou virtude moral necessita de algo que se coloca além da distinção entre perfeição *versus* imperfeição, algo além da ação natural mais imediata: uma consideração ou reflexão a respeito dessas próprias ações ou relações, e o assentimento (ou rejeição) àquilo que se produz nessa atividade. É por isso que, conforme o autor,

“não dizemos, de qualquer um, que é malévolos porque tem manchas da peste em seu corpo ou crises convulsivas que o fazem agredir e ferir quem se aproxime dele. Nem podemos dizer, por outro lado, que ele é um bom homem quando, de mãos atadas, é impedido de cometer a maldade que tramava (o que, de certa maneira, é o mesmo) ou quando se abstém de executar seu mau propósito por temor de uma punição iminente, ou pela sedução de alguma recompensa exterior.”²⁹

Ou seja, para além da ação, é preciso a consideração do que motiva essa ação, e tudo o que motiva a ação humana é da ordem de uma paixão ou *afecção*³⁰. Será necessário, então, a *reflexão* sobre tais afecções para que se possa falar de virtude ou vício, propriamente. Aquilo que se faz sem o concurso da reflexão, da crítica, tanto quanto aquilo que se faz ou deixa de fazer por receio de castigos ou expectativa de gratificações não merecem, de imediato, ser consideradas ações meritórias. O final da passagem mostra a crítica àquela moral eclesiástica, que vinculava a ideia da prática virtuosa ao dogma e a uma retórica do medo ou esperança, a um jogo de

²⁹ “We do not however say of any-one, that he is an ill Man because he has the Plague-Spots upon him, or because he has convulsive Fits which make him strike and wound such as approach him. Nor do we say on the other side, that he is a good Man, when having his Hands ty’d up, he is hinder’d from doing the Mischief he designs; or (which is in a manner the same) when he abstains from executing his ill purpose, thro’ a fear of some impending Punishment, or thro’ the allurements of some exterior Reward.” Shaftesbury, 2001L, vol. 2, *An Inquiry*, p. 12.

³⁰ “It has been shown before that no animal can be said properly to act otherwise than through affections or passions, such as are proper to an animal. For in convulsive fits, where a creature strikes either himself or others, it is a simple mechanism, an engine or piece of clockwork, which acts and not the animal. Whatsoever therefore is done or acted by any animal as such is done only through some affection or passion, as of fear, love or hatred moving him.” Shaftesbury, 2001C, *An Inquiry*, p. 195.

recompensas e punições. Praticar o bem em vistas a qualquer benefício como deixar de fazer o mal pelo temor da punição não tornam nenhum homem virtuoso: a paga da virtude é a própria virtude – nada mais familiar ao espírito do estoicismo imperial. Shaftesbury prossegue:

“e é somente nesse caso que qualificamos uma criatura de virtuosa ou digna, quando ela pode ter noção de interesse público e pode alcançar a especulação ou ciência do que é moralmente bom ou mal, admirável ou censurável, certo ou errado. Pois embora se possa vulgarmente dizer que um cavalo ruim tem vícios, jamais diremos de um bom cavalo, nem de um simples animal, de um idiota ou de um enjeitado, por mais que possuam boa índole, que ele é digno ou virtuoso.” ³¹

Se o que é considerado meritório ou condenável não se refere à natureza íntima de cada caráter ou ação, mas às relações estabelecidas entre os homens, ou melhor, se a constituição de valores morais é algo relativo à comunidade dos homens, ainda cabe perguntar: como é possível explicar a existência do mal num todo perfeitamente ordenado e bom? Se o mal se faz presente na sociedade humana, isso não seria um signo da sua imperfeição? Não seria possível uma melhor ordenação das coisas, que inviabilizasse a existência do mal? Como devemos compreender a ordem dos homens, sua finalidade e concordância com um bem geral, se nela encontramos a produção do vício? O autor aponta:

“No todo das coisas, ou no universo, ou tudo é de acordo com uma ordem boa e mais condizente a um interesse geral ou, de outra forma e, eventualmente, poderia haver uma constituição melhor, disposta com mais sabedoria, e com maior vantagem para o interesse geral dos seres ou do todo.” ³²

A escolha de Shaftesbury é pela primeira opção: da perspectiva do todo, tudo está disposto da melhor maneira. Se numa parte desse sistema (ou na comunidade dos homens) existe vício e corrupção (ou a frustração da natural inclinação ao bem geral, sombras ou espaços de inatividade, se pensarmos no bem como pura ação formadora), ainda assim o todo é bom e a ordem natural perfeita. E, mais ainda, essa

³¹ “And in this Case alone it is we call any Creature worthy or virtuous, when it can have the Notion of a publick Interest, and can attain the Speculation or Science of what is morally good or ill, admirable or blameable, right or wrong. For tho we may vulgarly call an ill Horse vitious, yet we never say of a good one, nor of any mere Beast, Idiot, or Changeling, tho ever so good-natur’d, that he is worthy or virtuous.” Shaftesbury, 2001L, vol. 2, *An Inquiry*, p. 18.

³² “In the whole of things, or in universe, either all is according to a good order and the most agreeable to a general interest, or there is that which is otherwise and might possibly have been better constituted, more wisely contrived and with more advantage to the general interest of beings or of the whole.” Shaftesbury, 2001C, *An Inquiry*, p. 164.

ordenação não se dá de modo contingente, mas sim de forma inteligente. Ora, se há uma organização interna de cada elemento da ordem natural que colabora não apenas para o seu próprio funcionamento, mas para toda a economia da espécie e do todo na qual se insere, seria lícito, então, supor que no conjunto geral haveria um mesmo e único princípio inteligente que articularia os demais e que, desse modo, seria pouco plausível imaginar que tal organização se dê por acaso e não com propósito ou desígnio. Nos *Exercícios* (1993, p. 64), Shaftesbury afirma haver uma unidade de todas as coisas e a necessidade de uma franca concordância entre as mesmas que apontam, justamente, para aquilo que as produz, já que *“não há nenhuma natureza para produzir qualquer coisa, exceto a natureza do universo e, portanto, a natureza do universo é inteligente e, igualmente, existe um princípio universal, inteligente e providencial”*.

Tal princípio “universal, inteligente e providencial” – que se confunde com a própria noção do que seria a divindade em Shaftesbury – é imanente ao mundo e a todos os elementos do todo e não uma regra exterior que perpassaria a ordem, organizando-a e lhe conferindo sentido, como se esta fosse uma matéria estática. Contudo, deve haver uma exterioridade deste mesmo princípio às coisas, no sentido de que o mesmo é pura atividade formadora e, para tanto, não pode se confundir com aquilo que forma e produz. Mas essa exterioridade não deve ser entendida como um descolamento ou anterioridade ao mundo, mas antes como o próprio movimento de extensão da mente infinita para além de si mesma; é uma diferença qualitativa que supõe a divindade, ou o princípio designante, como algo que precisa estar num grau superior àquilo que forma. Do mesmo modo, é preciso que a mente finita estenda seu olhar para além de si mesma para poder contemplar o todo e se aprimorar. Conforme explica Nascimento (2006, p. 64) *“é preciso que ambas saiam de si mesmas para dar continuidade ao seu próprio movimento de constituição e desenvolvimento”*. Sendo assim, a questão da divindade, em Shaftesbury, ultrapassa a disputa nos termos correntes de imanência *versus* transcendência (se tomamos esta como uma oposição entre o que é limitado à natureza e o que é totalmente exterior a ela). Ainda de acordo com Nascimento, a noção de divindade em Shaftesbury implica numa capacidade da mente em *“se autoconfigurar — de se desenhar ou de se redesenhar em cada momento constitutivo de sua formação”*. É justamente nessa capacidade que reside o sentido do *desígnio*: para além da ideia de finalidade, temos a noção de uma atividade formante. Nascimento (2006, pp. 64-5) aponta:

“A noção shaftesburiana de divindade corresponde àquela sua de sistema: ambas são dinâmicas e pressupõem a idéia de um princípio universal como uma atividade. Assim, Deus é menos uma regra (no sentido de uma norma ou prescrição determinada) do que uma regulação: um 'ajuste' ou um movimento de ordenação.”

A natureza é mente tanto quanto o homem o é: há uma semelhança ou *simpatia* entre a mente particular e a universal. Mas dizer que a natureza é mente significa caracterizá-la como movimento de ordenação ou atividade sistêmica, capaz de conferir a si mesma a própria regra, pelo seu próprio dinamismo. Sim, há uma regra natural: mas esta nada mais é que o dito movimento de ordenação pelo qual o todo ou a natureza se constitui, apreendido pela reflexão que opera segundo os mesmos princípios. De acordo com Pimenta (2007, p. 85), se há uma organização interna de cada parte como *tipo* da ordem interna do mundo, não há necessidade de se recorrer a um princípio externo ao mundo, “*mas é mais razoável supor que tal princípio se encontre nas coisas mesmas, que devem ser pensadas como especificações de tal princípio, tipificações particulares de uma mesma atividade de promoção da ordem.*” Tais tipificações revelam o movimento de sistematização pelo qual o todo se organiza. Se tal princípio ordenador é imanente às próprias coisas e estas, por sua vez, estão em constante processo de aperfeiçoamento, é natural supor que o mesmo dinamismo que se encontra nas relações entre as partes (a capacidade de se autoconfigurar) está também presente na ordem geral. A virtude, como veremos, terá a mesma dinâmica: por meio de um certo senso ou sentido, da ordem de uma afecção social, precisa ser cultivada e aprimorada pelo homem de gosto e engenho. Não se trata de regra de conduta forjada externamente às relações humanas, com um valor dado *a priori* por algo anterior ao mundo ou de uma “moral de costumes”, mas sim de uma ética concordante com a ideia de uma natureza ordenada (ou que se ordena), com unidade de desígnio; e de uma regulação ou atividade reflexiva da mente particular, tal qual ocorre com a mente universal.

Desse modo, o bem se encontrará no fim do processo: e a possibilidade de corrupção das afecções naturais, ou frustração do propósito racional (da prática virtuosa), será o lugar do vício e da desmedida. Isso no que diz respeito ao mal moral, porque o natural aparece apenas como contraponto, ilusão, uma vez que o bem geral das partes coincide com a finalidade universal, como sugere Paltor (1994, p. 124): “*Na concorrência das relações particulares reina uma concórdia universal fundada na subordinação dos contrários. (...) Assim, em resumo, os males naturais se*

assemelham a sombras de um quadro ou a dissonâncias de uma peça musical". No texto do *Solilóquio*, o mal aparecerá em termos estéticos, como dissonância, desproporção. Na *Investigação* e no *Ensaio* aparece como destempero, desequilíbrio. Desvios à regra da natureza ou com um processo de desnaturalização das afecções humanas. Não se trata de um simples deslocamento de perspectiva, ou da relativização da questão do mal moral, mas da ideia de que tudo o que surge como imperfeito, maléfico ou desordenado pressupõe uma frustração dos desígnios da natureza, mas ainda assim – e sem contradição –, produzido por algo nela presente como possibilidade. A esse respeito, esclarece Paltor (1994, p. 129), que *"o instinto propriamente humano, natural, é o da percepção tanto dos valores de ordem, proporção e simetria (estética), como dos valores éticos, que em Shaftesbury são categorizados como beleza das ações."* Contudo, tal instinto não explica totalmente o caráter do juízo: ainda que haja um impulso natural para a percepção do bem, o juízo ético (ou estético) pressupõe uma formação e o exercício da reflexão, que pode sempre ser frustrado. De acordo com Paltor, nessa frustração reside propriamente a essência do mal. Ele prossegue:

"a aquisição do bom gosto, do juízo reto, como crescimento do *sensus communis*, implica um processo de purificação, uma ascese cuja causa é a necessária aquisição da virtude para que o mundo moral se comporte como o mundo natural. Tal ascese coincide com fazer do *sensus communis* um hábito judicativo, ou seja, a educação não é mais que levar ao nível cognoscitivo-habitual os valores comuns inscritos na natureza."

Como num jogo de luz e sombra as aparências e ilusões vão se desfazendo perante um olhar atento: e o mal, da perspectiva do todo, não passará de ausência de luz, de uma lacuna a ser superada ou preenchida pela atividade racional – e a atividade racional é estimulada por um sentimento moral conatural ao homem, na forma de uma potencialidade a ser desenvolvida. O bem, por sua vez, é pura atividade formadora; logo, não está garantido de saída, precisa ser exercido. Não temos, assim, a existência de um mal real na natureza: ao contrário, nela tudo opera de modo perfeitamente bem ordenado. E o que é tomado por mal moral deve ser compreendido, parcialmente, a partir da *"possibilidade de frustração da naturalidade no mundo moral, de recusar a afecção natural e antepor o bem individual ao bem da comunidade"* (PALTOR, 1994, p. 128). Assim, compreende-se melhor a aceção formal dada por

Shaftesbury na conclusão da *Investigação*³³, quando este afirma que há três possibilidades ou aberturas para a corrupção ou vício: pela fraqueza ou deficiência das afecções naturais, pela violência do egoísmo ou por razões claramente *não-naturais*.

Podemos encontrar em Shaftesbury, pois, um naturalismo que não garante, de saída, como se poderia crer, a apreensão pelo homem de uma justa medida dos juízos, como quereria Leibniz, ou por qualquer espécie de imediatismo, mas sim o recurso à natureza e à ideia de totalidade pensada como tal como escopos da reflexão: é nela, ainda da ordem de uma afecção, que se encontra o princípio inteligente sem o qual a formação do juízo reto resta comprometida; e tal princípio é pura atividade formadora. No limite, é possível afirmar que sem o concurso da crítica não há conhecimento da natureza, consideração do bem e do interesse do todo, porque não há a volta do olhar capaz de aperceber-se de si e compreender seu funcionamento, seus limites, seu alcance; sem a reflexão imbuída de sensibilidade não há o alargamento necessário, o olhar adiante que coloca o homem na correta perspectiva do julgar e funda, de direito, o mundo da moralidade.

Será justamente uma afecção reflexiva, ou a razão o que permitirá ao homem estender seu olhar para além de si mesmo, e vislumbrar a teia de relações presente entre os sistemas, produzindo novas e superiores afecções, autonomamente dando (ou não) assentimento a estas e formando, assim, o mundo da moralidade. Sendo assim, pode-se dizer que a racionalidade humana, compreendida desta maneira, une o que é da ordem da sensibilidade ao que é da ordem do intelecto e é ampliada e refinada autonomamente, corrigindo os desajustes do *pathos* e apontando para o *telos* da espécie: para a ideia de uma comunidade cósmica, cujos princípios reencontram e se espelham numa inteligência universal.

³³ “And since in the common and known Sense of Vice and Illness, no-one can be vitious or ill, except either, 1. by the Deficiency or Weakness of natural Affections; 2. by the Violence of the selfish; 3. by such as are plainly unnatural: It must follow, that if each of these are pernicious and destructive to the Creature, insomuch that his completest State of Misery is made from hence; to be wicked or vitious is to be miserable and unhappy.” Shaftesbury, 2001L, vol. 2, *An Inquiry*, p. 98.

2 PRESSUPOSTO ÉTICO

2.1 ORDEM E DESÍGNIO

A reflexão sobre a ordem natural aparece, em Shaftesbury, como premissa necessária à justa compreensão da ordem humana e do que nela se produz ou é reconhecido como valor. Está pressuposto, para tanto, uma continuidade entre ordem particular e ordem geral, cujos fins não se contradizem: ambas as ordens são pensadas pelo autor como totalidades engendradas por um único princípio inteligente. Há, portanto, a ideia de uma unidade de desígnio, cuja finalidade aponta para um perfeito arranjo geral.

O acordo ou continuidade que o filósofo aponta entre natureza e cultura poderia sugerir, ao leitor apressado, que o mesmo incorreria numa espécie de otimismo ingênuo, capaz de resolver por alguma espécie de imediatez o que aparecia no mundo como aparente falta de ordem e sentido, virtude ou demérito. De acordo com esse raciocínio, o espelhamento proposto por Shaftesbury entre a finalidade natural e a social garantiria certa infalibilidade ao agente que, pela mera observância das regras naturais inscritas em seu entendimento, seria capaz de agir e julgar correta ou moralmente. Poder-se-ia questionar: se a ordem humana espelha uma ordem natural perfeita, harmônica, que aponta para o bem geral e com ela colabora, por que não pensar que a prática virtuosa estaria garantida, de saída, apenas por uma observação atenta de um padrão dado previamente pela natureza? Não bastaria, pois, recorrer a uma faculdade comum a cada indivíduo que, operando segundo regras determinadas, apontaria para o bem geral, para encontrarmos a justa medida das ações e dos juízos?

Não parece ser tão simples o modo como Shaftesbury trata a questão, afirmando algo para além de tais sugestões correntemente a ele atribuídas como consequências, sobretudo, a partir das considerações de Hutcheson, seu declarado apreciador e leitor, sobre o senso moral. Que este é herdeiro da tentativa de Shaftesbury de restabelecer os fundamentos naturais da moral é inegável, mas a leitura de Shaftesbury pela lente de Hutcheson corre o risco de mascarar significantes diferenças entre as ditas teorias do *moral sense* que se seguiram e o que propriamente Shaftesbury pretendia iluminar. Enquanto para o irlandês o *moral sense* aparece como causa de nossas afecções sociais (como um instinto ou faculdade que promove a

benevolência e nossa disposição para a boa sociabilidade), para o inglês a via não é de mão única: embora haja uma percepção imediata dos valores, da beleza e da ordem, é preciso uma reflexão aprimorada sobre tais percepções para que se possa falar em ação moral (ou viciosa, *desnaturada*), propriamente dita. Assim, o sentimento (ou ação) gerados por nossas afecções sociais não dispensam o refinamento de tais afecções e, portanto, um verdadeiro sentido de bem público (o *sensus communis*) ou a própria virtude derivam desse aperfeiçoamento (de um movimento reflexivo, de um retorno do juízo sobre si mesmo), ou são as mesmas afecções refinadas mediante a reflexão. Como bem resume Darwall (2003, p. 181), o sentido moral shaftesburiano não é, como para Hutcheson, uma *“faculdade empírica que recebe passivamente ideias e sentimentos, mas envolve poderes criativos e formativos que Shaftesbury acredita serem intrínsecos à mente ativa”*³⁴. O caráter ativo, social e auto regulador das afecções naturais não parece presente em Hutcheson dessa maneira. A naturalidade dos afetos e do próprio sentido moral, para nosso filósofo, não dispensa o esforço crítico de aperfeiçoamento que se dá não apenas no equilíbrio interno das nossas paixões, mas passa igualmente pela sociabilidade. Conforme Darwall, *“Shaftesbury deixa bem claro que ele [um natural sentido moral] significa um gosto cultivado – que se desenvolve, ele pensa, apenas mediante o livre discurso crítico sobre o bem público e uma ‘educação liberal’.*”³⁵

Embora Shaftesbury tenha sido lido, por muito tempo, pela chave da oposição às ditas morais do egoísmo, sobretudo pela caricatura de Hobbes, não é tanto neste que encontra o seu maior antagonista. Isso porque, se por um lado, ele defende que a moralidade pressupõe um processo de formação e aprimoramento das naturais afecções, por outro reconhece que Hobbes acaba corrigindo, ainda que parcialmente, o caráter naturalmente antissocial que atribuiu ao homem pela fundação da sociedade e constituição dos valores. O veneno maior não estava, portanto, nas elaborações de Hobbes – homem honrado cuja disposição melancólica se fazia refletir em princípios equivocados –, mas sim nos pressupostos de Locke: este, ao negar o caráter *conatural* das ideias morais, relativizou não apenas o mundo dos valores quanto a ideia mesma de Deus e de qualquer ordem. Em carta à Michael Ainsworth, Shaftesbury afirma:

³⁴ Darwall, 2003, cap. 7, p. 181.

³⁵ Id. Ibid.

“Foi o Sr. Locke que acertou em cheio o golpe: pois o caráter e princípios de base servil de governo do Sr. Hobbes tiraram o veneno de sua filosofia. Foi o Sr. Locke que atingiu todos os fundamentos, jogou toda a ordem e virtude para fora do mundo, e fez as mesmas ideias destas (que são as mesmas das de Deus) desnaturadas e sem fundamento em nossas mentes. Inato é uma palavra que ele menospreza; a palavra certa, embora menos utilizada, é conatural. (...) A questão não é sobre quando as ideias entraram, ou sobre o momento em que um corpo saiu do outro, mas se a constituição do homem é tal que, sendo adulto e crescido, em tal ou tal momento, mais cedo ou mais tarde (não importa quando), a ideia e o sentido de ordem, gerência e um Deus não vão, infalivelmente, inevitavelmente, necessariamente, brotar nele.”³⁶

Para além de compreender se os juízos ou valores morais possuem ou não uma medida ou fundamento prévio inscrito na natureza, importava saber qual a *finalidade* e o *caráter* das ideias de virtude – qual a sua função, como estas se formam e, igualmente, qual o dever para com elas e as razões para abraçá-las³⁷. Para compreender o que é a virtude será preciso passar por essas questões, conforme Shaftesbury anuncia na *Investigação*. Ainda que haja um sentido moral conatural ao homem, a conaturalidade não implica necessariamente a impossibilidade do erro e da desmedida, tampouco em afirmar que os valores estão prontos e acabados, dispensando qualquer ação pela contemplação naturalista, mas são formados e refinados ao longo da história dos homens. O problema que Shaftesbury detecta em Locke é que este, ao negar qualquer fundamento natural das nossas ideias morais, acaba por solapar a possibilidade mesma da virtude e do conhecimento de qualquer princípio inteligente ordenador.

Importava ao filósofo, ainda, descartar as explicações mecanicistas da natureza, insuficientes, segundo ele, para compreender as relações entre o gênero humano e a ordem geral, bem como da constituição de valores comuns e da organização da vida em sociedade. A crítica, nesse ponto, remete-se principalmente à Descartes. Quando este explica a paixão do medo (e a reação covarde), para usar o exemplo citado por

³⁶ “It was Mr. Locke that struck the home blow: for Mr. Hobbes's character and base slavish principles in government took off the poison of his philosophy. 'Twas Mr. Locke that struck at all fundamentals, threw all order and virtue out of the world, and made the very ideas of these (which are the same as those of God) unnatural, and without foundation in our minds. Innate is a word he poorly plays upon; the right word, though less used, is connatural. For what has birth or progress of the foetus out of the womb to do in this case? The question is not about the time the ideas entered, or the moment that one body came out of the other, but whether the constitution of man be such that, being adult and grown up, at such or such a time, sooner or later (no matter when), the idea and sense of order, administration, and a God, will not infallibly, inevitably, necessarily spring up in him.” Shaftesbury to Michael Ainsworth, June 3rd, 1709, in *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, pp. 402-3.

³⁷ “what obligation is there to virtue, or what reason to embrace it”. Shaftesbury, 2001C, *An Inquiry*, p. 192.

Shaftesbury³⁸, ele o faz descrevendo que ao estarmos diante de um objeto externo causador de tal paixão (ou que promove uma impressão na alma), haveria uma excitação dos nervos na glândula pineal, produzindo o efeito do entrecocar dos joelhos que “acordam” as pernas, fazendo-as bater em retirada (para longe do objeto que causa temor). De acordo com o autor, Descartes apresenta um “excelente mecanismo” que, no entanto, não ensina nem a diminuir o medo, tampouco a alimentar a coragem. E uma especulação que para neste ponto é inútil no que diz respeito à moral e ao verdadeiro conhecimento do homem sobre si mesmo. Shaftesbury alega que o temor, tanto quanto as outras paixões, “aumentam ou diminuem alimentadas pela opinião”, sendo, igualmente, “influenciadas por costumes e práticas”³⁹. Assim, dependendo do predomínio que exercem sobre cada caráter e em que proporção, afetam o mesmo de maneiras diversas, tornando-o diferente tanto no que diz respeito a si mesmo em cada circunstância quanto em relação aos outros. Ora, como uma explicação mecânica das paixões poderia dar conta do conhecimento de cada caráter, se este mostra-se tão distinto de uma máquina qualquer? A mesma crítica se faz presente na famosa imagem do relógio:

“Se um transeunte se encontrasse em frente a uma relojoaria e, pensando informar-se sobre os relógios, perguntasse de que metal, de que material era composta cada peça, o que lhe coloria, que lhe fazia os sons, mas não examinasse para que servia o instrumento, ou mediante quais movimentos alcançava melhor seu fim, ou adquiria perfeição, é bem evidente que estaria muito longe de compreender a verdadeira natureza do instrumento. Se, do mesmo modo, o filósofo, empenhado no estudo da natureza humana, descobrisse somente os efeitos que produz a paixão no corpo, as mudanças de aspecto ou expressão, e as diferentes maneiras como elas afetam extremidades e músculos, estaria habilitado a aconselhar quicá a um anatomista ou a um pintor, porém não a humanidade nem a si mesmo, pois segundo se acaba de descrever não levava em conta a verdadeira função ou energia do sujeito, não contemplara o homem enquanto homem ou agente humano, senão como uma máquina.”⁴⁰

A tarefa da filosofia, pois, é moral, crítica e não semelhante ao mister do anatomista. Para Shaftesbury, é de pouca valia para a compreensão da natureza

³⁸ Shaftesbury, 2001L, vol. I, *Soliloquy*, p. 182.

³⁹ “This, however, I may be assur’d of, that ’tis the Nature of Fear, as well as of other Passions, to have its Increase and Decrease, as it is fed by *Opinion*, and influenced by Custom and Practice.” Idem, ibidem.

⁴⁰ “If a Passenger shou’d turn by chance into a Watchmaker’s Shop, and thinking to inform himself concerning Watches, shou’d inquire, of what Metal, or what Matter, each Part was compos’d; what gave the Colours, or what made the Sounds; without examining what the real Use was of such an Instrument; or by what Movements its End was best attain’d, and its Perfection acquir’d:’ tis plain that such an Examiner as this, wou’d come short of any Understanding in the real Nature of the Instrument. Shou’d a Philosopher, after the same manner, employing himself in the Study of human Nature, discover only,

humana (e de qualquer objeto) elencar as diversas partes que o compõem e suas relações sem considerar a *finalidade*, o propósito desse arranjo, finalidade essa que se mostra não apenas pela mera observação da sua constituição específica, mas sobretudo nas relações que este estabelece com os demais de sua espécie, com a própria natureza e consigo mesmo. Além disso, tais especulações, pelo modo como são conduzidas e pelos pressupostos nos quais se amparam, em nada instruem os homens para a vida prática, não os tornam “melhores”, nem “mais sábios”. O problema da metafísica abstrusa que subjaz certo mecanicismo é que esta, por trás da suposta transparência que atravessaria toda relação entre causa e efeito, confunde dois registros científicos distintos, com danos consideráveis para um deles: não distinguindo as ciências abstratas das morais, aplica-se à última o mesmo método infalível da primeira. Esse é o segredo – e a confusão –, que permite aos grandes sistemas racionalistas do século XVII falar em *geometria das paixões*, ou propor *regras para a direção do espírito* cujo espírito é rigorosamente matemático, sem precisar dar conta da distância categorial entre o objeto geométrico e as afecções humanas⁴¹, ou ainda, da distância considerável que separa o rigor matemático e a disciplina própria ao espírito, entendido como *engenho*. É claro que o autor não condena as outras ciências, trata-se apenas de apontar qual o método pertinente a cada uma delas, bem como prevenir certos equívocos. Em *Soliloquio*, Shaftesbury aponta:

“Quanto à metafísica e aquilo que nas escolas se ensina como lógica ou como ética, de boa vontade permitirei que passem por filosofia quando por quaisquer efeitos reais provarem-se capazes de refinar nossos espíritos, melhorar os nossos entendimentos ou corrigir nossos costumes. Mas, se a definição de ‘substâncias materiais e imateriais’ e a distinção de suas propriedades e modos nos é recomendado como a maneira correta de proceder na descoberta de nossa própria natureza, estarei apto a suspeitar

what Effects each Passion wrought upon the Body; what change of Aspect or Feature they produc'd; and in what different manner they affected the Limbs and Muscles; this might possibly qualify him to give Advice to an Anatomist or a Limner, but not to Mankind or to Himself: Since according to this Survey he consider'd not the real Operation or Energy of his Subject, nor contemplated the Man, as real Man, and as a human Agent; but as a Watch or common Machine.” Shaftesbury, 2001L, vol. 1, *Soliloquy*, p. 181.

⁴¹ “The study of triangles and circles interferes not with the study of minds.” Shaftesbury, 2001C, *Soliloquy*, p. 130.

de um tal estudo como o mais ilusório e prejudicial, por conta de sua magnífica pretensão.”⁴²

Além disso, o anatomista pode ser perfeitamente capaz de fornecer uma descrição precisa das partes, mas ao não considerar a perspectiva do todo acaba tomando por causa aquilo que na verdade é efeito, chegando a conclusões equivocadas: o mal funcionamento do coração (efeito de alguma deficiência natural) não implica a perversidade de todo coração, tanto quanto a existência de paixões e ações contrárias ao bem geral (efeito do desequilíbrio das afecções) não implicam a falta de ordem no sistema geral. Se considerarmos, por exemplo, que o propósito do coração é bombear sangue e oxigenar as artérias, bem como a finalidade do homem na ordem geral é a vida comunitária, tomaremos as doenças coronárias tanto quanto as paixões egoístas como males relativos, e não como atestado de que o órgão e o homem são *maus e imperfeitos* em si mesmos.

Se a moralidade é própria ao gênero humano – a despeito das demais espécies que são desprovidas de qualquer afecção reflexiva capaz de formar valores –, resta compreender qual posição este ocupa na ordem geral, qual o caráter dessa relação (com a natureza) e como os valores morais, formados por uma parte desse todo (a humanidade), colaboram com a economia universal. Este é o sentido de uma tarefa narrada por Shaftesbury como uma *história natural do homem*, em *Os Moralistas*, e que também subjaz o percurso demonstrativo da *Investigação sobre a Virtude ou Mérito*. Em ambos os textos o recurso à natureza serve ao mesmo propósito, embora a forma da argumentação seja bastante distinta, como já assinalamos. O que é comum a ambos e vale ressaltar é a investigação moral como tarefa filosófica: e o filósofo, em parte de seu percurso, não deixa de ser um naturalista, mas este olhar antes de ingênuo, é imbuído de intencionalidade⁴³.

⁴² “As for metaphysics and that which in the Schools is taught for logic or for ethics, I shall willingly allow it to pass for philosophy when by any real effects it is proved capable to refine our spirits, improve our understandings or mend our manners. But if the defining ‘material’ and ‘immaterial substances’ and distinguishing their properties and modes is recom mended to us as the right manner of proceeding in the discovery of our own natures, I shall be apt to suspect such a study as the more delusive and infatuating on account of its magnificent pretension.” Shaftesbury, 2001C, *Soliloquy*, pp. 129, 30.

⁴³ Pimenta (2007, p. 143) sugere que, “se quisermos encontrar em Shaftesbury um ‘naturalismo’, é forçoso reconhecer que será do gênero ‘idealista’. No seguinte sentido: o natural é menos um dado acabado que uma meta a ser atingida – um artifício.”

Mas o que é a virtude, propriamente? Para responder à pergunta que abre o tratado da *Investigação*⁴⁴, Shaftesbury procura descrever a relação entre o homem e a natureza, de modo a demonstrar as origens primeiras das nossas distinções morais ou do que nos habilita a fazê-las. Se o intuito é remontar às primeiras origens as nossas ideias morais, não se faz necessário o apelo ao que for elencado como valor por costume ou convenção. Tal ressalva, que aparece agora na *Investigação*, já havia sido feita no *Ensaio*, quando o autor mencionava aqueles filósofos modernos que não encontravam outra lei ou medida dos valores morais que a mera *moda*⁴⁵. Importava, ao autor, desfazer o equívoco do desenvolvimento de certas filosofias; nossas noções de certo e errado, justo ou injusto, vício e virtude não podem se resumir a um decreto arbitrário tampouco estarem à mercê das variações da vontade ou dos costumes⁴⁶; para Shaftesbury isso seria tão absurdo quanto supor que as medidas ou regras da *harmonia* na música e nas artes variam de acordo com a moda⁴⁷. Por mais que os homens possam sempre julgá-la “ridiculamente”, alega, tanto a harmonia quanto a simetria e a proporção estão fundadas na natureza, a despeito de todas as fantasias bárbaras ou góticas que se expressam na arquitetura, escultura ou qualquer outra arte do desenho ou das formas. Segundo o autor, o mesmo vale para a vida, para os costumes e para a moralidade:

“É o mesmo caso no que concerne à vida e aos costumes. A virtude possui o mesmo padrão fixo. Na moral aparecem as mesmas cifras, a mesma harmonia, as mesmas proporções e se fazem patentes no caráter e nas afecções do homem, de onde residem os fundamentos da arte e da ciência,

⁴⁴ Na íntegra: “What honesty or virtue is considered by itself, and in what manner it is influenced by religion, how far religion necessarily implies virtue, and whether it is a true saying that ‘it is impossible for an atheist to be virtuous or share any real degree of honesty or merit’). Shaftesbury, 2001C, *An Inquiry*, p. 163-4.

⁴⁵ “...than mere Fashion and Vogue”. Shaftesbury, 2001L, vol. 1, *An Essay*, p. 51. Referindo-se particularmente à Locke, o tema reaparece em correspondência destinada a Michael Ainsworth: “Thus virtue, according to Mr. Locke, has no other measure, law, or rule, than fashion and custom; morality, justice, equity, depend only on law and will, and God indeed is a perfect free agent in his sense; that is, free to anything, that is however ill: for if He wills it, it will be made good; virtue may be vice, and vice virtue in its turn, if he pleases. And thus neither right nor wrong, virtue nor vice, are anything in themselves; nor is there any trace or idea of them naturally imprinted on human minds.” Rand, 1900, pp. 404-5.

⁴⁶ “That all Actions are naturally indifferent; that they have no Note or Character of Good, or Ill, in themselves; but are distinguish’d by mere Fashion, Law, or arbitrary Decree.” “Wonderful Philosophy! rais’d from the Dregs of an illiterate mean ‘kind, which was ever despis’d among the great Antients, and rejected by all Men of Action, or sound Erudition; but, in these Ages, imperfectly copy’d from the Original, and, with much Disadvantage, imitated and assum’d, in common, both by devout and indevout Attempters in the moral kind.” Shaftesbury, 2001L, vol I, *Soliloquy*, p. 217.

⁴⁷ “Should a writer upon music, addressing himself to the students and lovers of the art, declare to them that ‘the measure or rule of harmony was caprice or will, humour or fashion’, it is not very likely he should be heard with great attention or treated with real gravity.” Shaftesbury, 2001C, *Soliloquy*, p. 157.

superiores a qualquer outra atividade ou saber humano. Isto é o que considero necessário que compreenda o escritor. Pois as coisas são tenazes, não se dobram ao capricho ou à moda; persistem em sua natureza.”⁴⁸

Assim, a universalidade dos valores morais/estéticos pressupõe, em Shaftesbury, uma compreensão teleológica da natureza. Contudo, ainda que se possa dizer que o natural é uma “meta” (como resultado do refinamento das potencialidades humanas), considerando a continuidade entre a mente finita e a mente universal (ou entre a atividade formante da natureza e os poderes criativos humanos), o fato de tais potencialidades não serem desenvolvidas não exclui do mundo a ordem e a harmonia nas quais este se alicerça. A virtude permanece sendo virtude, ainda que os homens não a desenvolvam, a árvore ainda cai na floresta, mesmo que ninguém veja. É nesse sentido que Shaftesbury não poderia concordar com a ideia de uma racionalidade instrumentalizada e cindida (que pressupõe uma separação absoluta entre a mente e os objetos exteriores), tampouco com a proposta de reduzir a construção dos valores a uma instância totalmente independente da ordem geral. Ao se referir à tarefa do escritor, em *Soliloquio*, Shaftesbury exalta o seu caráter criativo, mas amparado no modelo da natureza; não no sentido de que esta lhe imponha regras pré-determinadas, mas como a instância ativa, sistematicamente ordenada, que permite o desenvolvimento da sua própria atividade de criação, que não é distinta da do homem sábio ou honesto. O juízo moral e o juízo de gosto, assim, são os mesmos, amparados nas mesmas prerrogativas: num sentido de harmonia interior, no “conhecimento e prática das virtudes sociais” e na “familiaridade com as graças morais”.⁴⁹

“seja o escritor *poeta*, *filósofo* ou de qualquer outra espécie, não é, na realidade, outra coisa que um *copista da natureza*. O *estilo* se diferenciará de acordo com a época em que vive, ou de acordo com o humor próprio à sua idade e nação: suas maneiras, suas roupas e *coloração* podem variar. Mas se seu *desenho* for incorreto, ou o *projeto* contrário à natureza, a obra se revelará, diante de um exame cuidadoso, totalmente ridícula. Pois a natureza não será zombada. Predispor-se contra ela não é algo que possa perdurar. Seus *decretos* e *instintos* são poderosos, e seus sentimentos, *conatos*. Ela

⁴⁸ Cf. Shaftesbury, 2001C, *Soliloquy*, p.157-8 e trad. de Sampietro (1963), p. 155.

⁴⁹ “And thus the Sense of inward Numbers, the Knowledg and Practice of the social *Virtues*, and the Familiarity and Favour of the *moral GRACES*, are essential to the Character of a deserving Artist, and just Favourite of the MUSES. Thus are the *Arts* and *Virtues* mutually Friends: and thus the Science of *Virtuoso’s*, and that of *Virtue* it-self, become, in a manner, one and the same.” Shaftesbury, 2001L, vol. I, *Soliloquy*, p. 207-8.

possui um forte partido *exterior* e outro igualmente forte *dentro de nós mesmos*.⁵⁰

Uma vez descartado tudo aquilo que for atribuído à virtude como resultado das convenções ou da moda, retornamos à letra da *Investigação*. Shaftesbury alega que tanto ou mais importante quanto mostrar o fundamento natural das nossas distinções morais, é a necessidade de descartar a vinculação entre religião – sobretudo aquela compreendida como um conjunto de dogmas definidos institucionalmente –, com a virtude, como ponto de partida do percurso investigativo. Inquietação comum ao período em que Shaftesbury escreve os primeiros textos das *Características*, tal relação (entre virtude e religião), amplamente debatida em todo o século XVII, estendendo-se ao alvorecer das Luzes britânicas, resultou em perigosos equívocos. O poder eclesiástico e seu intercâmbio com as mais altas esferas do poder político – e a confusão entre esses dois âmbitos – havia reduzido o exercício do homem virtuoso ao mero cumprimento e aceitação dos dogmas proferidos pelas autoridades da *High Church*; fomentava-se, pois, uma moral condicionada à esperança por recompensas e ao medo de punições e castigos decorrentes da má conduta dos fiéis – conduta essa vigiada e julgada por alguns poucos homens de posição. Esse cenário, para Shaftesbury, favorecia uma espécie de mau entusiasmo⁵¹ presente no corpo social, responsável tanto por uma histeria geral quanto por levantes fanáticos que alimentavam a ideia da necessidade de uma dura repressão àqueles que causassem alguma desordem social⁵². O retrato do período, seguindo essa trilha, perderia sua beleza e incorreria num retrocesso: apresentaria a coerção das liberdades individuais tão caras aos britânicos pós-Revolução Gloriosa, do livre pensar e o crescimento de um humor ou temperamento dogmático que se estenderia a todas as esferas de interesse humano, para além da religiosa.

⁵⁰ “Now whether the Writer be *Poet, Philosopher*, or of whatever kind; he is in truth no other than a *Copist after NATURE*. His *Style* may be differently suted to the different Times he lives in, or to the different Humour of his Age or Nation: His Manner, his Dress, his *Colouring* may vary. But if his *Drawing* be uncorrect, or his *Design* contrary to Nature; his Piece will be found ridiculous, when it comes thorowly to be examin’d. For Nature will not be mock’d. The Prepossession against her can never be very lasting. Her *Decrees* and *Instincts* are powerful; and her Sentiments *in-bred*. She has a strong Party *abroad*; and as strong a one *within our-selves*: And when any Slight is put upon her, she can soon turn the Reproach, and make large Reprisals on the *Taste* and Judgment of her Antagonists.” Idem, ibidem, p. 218.

⁵¹ Ou um ‘entusiasmo de segunda mão’ (*Enthusiasm of second hand*). Shaftesbury, 2001L, vol. I, p.27.

⁵² Como lidar com o fanatismo era questão novamente em pauta entre parlamentares dos partidos *Tory* (conservador) e *Whig* (liberal) após a chegada em Londres, em 1706, dos exilados *camisards* (huguenotes franceses, também chamados “profetas”, Jean Cavalier de Sauve, Elie Marion e Durand Fage).

Contudo, há uma importante distinção a ser assinalada entre bom e mau entusiasmo, já que este será compreendido pelo autor como uma afecção do mais alto grau de refinamento (e naturalidade), que permite e inclina o homem a estender o olhar e contemplar uma ideia, em princípio remota para uma mente finita, como a de uma totalidade ordenada por um princípio designante. Resumidamente, a ideia é a de que o mau entusiasmo resulta de um desvio ou perversão da natureza, movido pelo assombro causado na visão daquilo que está para além do gênero, ou num grau mais elevado. O bom entusiasmo, por sua vez, como toda e qualquer afecção humana superior, brota de um processo de educação ou formação dos juízos humanos, seja na terapêutica forma da inspeção do si-mesmo (uma espécie de medicina da alma que visa equilibrar as paixões e formar uma vontade única e reta), seja na contraposição livre das opiniões na vida comum. Desse modo, compreender como a mesma afecção pode gerar tanto o fanatismo quanto o espírito visionário é parte da tarefa de mostrar como a virtude não está alicerçada na religião, mas quando aprimorada ao seu mais alto grau, assume o reconhecimento das ideias de ordem e virtude como semelhantes à ideia de um Deus. Conforme Nascimento (2006, p. 66),

“entender como o entusiasmo pôde se tornar visionário, é compreender as razões pelas quais a religião pode dar ensejo à superstição e em que medida o maior e mais majestoso dos prazeres mentais (o próprio entusiasmo) se transforma em melancolia. De acordo com autor da Carta sobre o entusiasmo, a superstição e o fanatismo derivam da mesma contemplação que gera a consciência e o entendimento do funcionamento universal”.

Prevenir o avanço dessas anormalidades impunha esforço: diagnosticar corretamente a enfermidade que acometia o corpo social, em seu tempo, bem como sugerir o remédio para esse mal era uma das motivações do nobre representante do partido *Whig*⁵³ no parlamento. Para além da sua inserção política, Shaftesbury trata dessa questão em vários de seus escritos, alguns em forma de cartas, posteriormente tornadas públicas na reunião de suas obras. Neles veremos a negação de uma moral coercitiva ou fundada em convenções arbitrárias e fortuitas, e a defesa da autonomia em relação a qualquer dogma ou suposta lei divina, uma moral cujos princípios não se desvinculam da ideia de uma natureza ou totalidade perfeitamente ordenada em

⁵³ Cabe recordar que o partido *Whig*, defensor de ampla liberdade religiosa a protestantes e dissidentes, foi fundado pelo Primeiro Conde de Shaftesbury, uma das figuras políticas mais influentes de seu tempo. Este foi uma espécie de patrono para John Locke que, por sua vez, o assistiu como médico pessoal, fomentando uma sólida amizade entre eles. Locke permaneceu como médico e conselheiro da família por longos anos, além de contribuir para o enlace do Segundo Conde, acompanhar a gravidez de sua esposa e ter sido o tutor e supervisor da educação do Terceiro Conde de Shaftesbury.

vistas à harmonia, ao bem e à beleza, da qual o homem participa. A esse respeito, observa Llorens (2005, p. 352): “*a partir da antiga crença na correspondência espiritual entre a natureza e o ser humano, pretendia assentar a moral sob bases objetivas, sob princípios racionais enraizados na natureza humana e, para além dela, na essência da natureza, na ordem universal.*” Shaftesbury, na esteira no neoplatonismo de Cambridge e, sobretudo, inspirado pelo antigo estoicismo, supõe uma natureza pensada como um organismo vivo⁵⁴, uma totalidade única como uma atividade formante que articula de maneira inteligente todos os seus elementos num sistema de colaboração e arranjo constante⁵⁵. Sugere-se que a aproximação se dá, sobretudo, ao dito estoicismo imperial, cujos representantes seriam, justamente, Marco Aurélio e Epiteto. Laurent Jaffro sugere, na apresentação à sua tradução dos *Askêmata*⁵⁶, que tais manuscritos se inspiram, em sua forma e condução, no *Enchirídion* de Epiteto. Inspiram-se, mas não repetem: parece complicado afirmar que certa internalização, na forma de reflexões ou de uma ginástica interior que aparecem ali (e também como recomendação no *Solilóquio*) é da mesma ordem ou caráter das reflexões antigas. Mas se não podemos afirmar que tal internalização já equivale a uma subjetividade – o que seria, talvez, dar um passo que o autor jamais pretendeu –, também parece inegável que Shaftesbury não estava imune nem poderia pensar descartando as categorias da modernidade. A ciência de que a modernidade começa a operar uma cisão entre uma consciência individual e a consciência do mundo, bem como entre afecções e racionalidade, inspira ainda mais a tentativa de mostrar como é possível pensar tais relações de outra maneira.

Assim, a herança estoica⁵⁷ que ecoa nos textos shaftesburianos não é uma ideia fora do lugar, tampouco fruto de um capricho aristocrático. Definir o *teísmo* como

⁵⁴ Algo próximo àquilo que podemos extrair do conselho antigo: “Pensa continuamente no mundo como vivente único, com uma só substância e uma só alma, e em como tudo reverte a uma percepção única, a dele; como tudo ele faz sob um impulso único; como tudo é concausa de todo acontecimento e como é feita a urdidura e a meada.” Marco Aurélio, *Meditações*, Livro IV, 40.

⁵⁵ Como se pode notar na seguinte passagem de *Os Moralistas*: “I consider, that as there is one general mass, one body of the whole; so to this body there is an order, to this order a mind that to this general mind each particular-one must have relation; as being of like substance, (as much as we can understand of substance) alike active upon body, original to motion and order; alike simple, uncompounded, individual; of like energy, effect, and operation; and more like still, if it co-operates with it to general good, and strives to will’ according to the best of wills. So that it cannot surely but seem natural, that the particular mind shou’d seek its happiness in conformity with the general-one, and endeavour to resemble it in its highest simplicity and excellence.” Shaftesbury, 2001L, vol. 2, *The Moralists*, p. 201.

⁵⁶ Cf. Jaffro, 1983, *Une rhétorique du soi e Wilderness*. In: *Exercices* (trad. dos *Askêmata* de Shaftesbury), pp. 24-34.

⁵⁷ Cf. Rivers, 2000, p. 92-4, Klein, 2004, XXIV-VI e Rand, 1900, p. 355-61.

a crença numa ordem organizada por uma *mente* ou *princípio designante*, na qual a ideia de Deus aparece, justamente, como tal princípio, é uma maneira de mostrar como a mente universal pode ser compreendida como um ato ininterrupto de criação de outras formas inteligentes, e que estas formas, por sua vez, estão intimamente vinculadas ao seu princípio ordenador. E dessa maneira, Shaftesbury distingue não apenas o *teísmo* do *ateísmo* a partir da compreensão estoica do *cosmos*, como os vincula a duas filosofias distintas, que remontam ao epicurismo e ao estoicismo antigos. Shaftesbury esclarece sua posição em carta a Pierre Coste, retomando uma distinção proposta por Horácio entre a filosofia civil socrática e a que deriva de Demócrito:

"Também não houve, de fato, mais do que duas filosofias distintas reais, uma derivada de Sócrates, e que passa pelos antigos Acadêmicos, a Peripatética, Estoica e outra, na realidade, derivada de Demócrito, passando pela Cirenaica e Epicurista. [...] A primeira sustentava que a sociedade, certo e errado são fundados na natureza, e que a natureza tinha um significado, e era ela mesma, ou seja, no seu juízo, bem governada e administrada por uma simples e perfeita inteligência. A segunda, por sua vez, ridicularizava isso, fazendo a Providência e a Senhora Natureza tão sensíveis como uma coruja velha. A primeira, portanto, dessas filosofias chamarei civil, social, teísta; a segunda, o contrário."⁵⁸

Essa distinção é importante porque Shaftesbury irá se opor, na modernidade, aos herdeiros, por assim dizer, dessa segunda escola, os “epicuristas modernos” que solapam a ordem do mundo e promovem um ceticismo moral rasteiro. Considerando, então, tal qual a filosofia “civil, social e teísta” uma correspondência entre ordem natural e o ser humano, Shaftesbury se contrapõe à ideia de uma divindade exterior ao mundo, bem como regras divinas que derivam de tal concepção de Deus. Assim, afasta-se do deísmo lockeano e também do cristianismo agostiniano. Se, por um lado e a exemplo de Locke, defende a autonomia da razão frente à qualquer forma de autoridade religiosa, por outro afirma que o aperfeiçoamento da razão é o que permite vislumbrar a ordem como uma regra natural animada por um *princípio designante*. É por tal motivo que o autor afirma que Deus irá aparecer, pois, não mais como o Deus da revelação, mas como arquiteto da ordem, como um princípio inteligente ou mente que não apenas projeta, “mas movimenta e anima o todo”⁵⁹. E o homem, como mente particular em íntima relação com a mente universal, harmoniza-se com esta por meio da reflexão. Assim, a questão da divindade é pensada em termos cosmológicos: ou

⁵⁸ Rand (ed), 1900, pp. 358-9.

⁵⁹ Cf. Taylor, 1989, p. 252.

se assume que há ordem no mundo, ou que este é caótico. A apreensão da ordem e que esta é imbuída de um desígnio voltado para a perfeição ou para o bem é o que traz à luz a divindade, o que significa dizer que as ideias de Deus e da ordem confundem-se com as ideias mesmas de virtude.

Assim, se o vínculo entre religião e virtude não está dado de saída, cabe ponderar que isso não implica, necessariamente, numa desvinculação absoluta entre tais esferas, ao fim da *Investigação*. É preciso, antes, a correta definição do que o autor compreende pelos termos em xeque. Ao longo de sua investigação Shaftesbury tenta distinguir a possível imagem do *ateu virtuoso* (que ilustra um caráter meritório descolado da prática religiosa ou crença em alguma divindade)⁶⁰ da incoerência de um *perfeito ateu*⁶¹: o ateísmo absoluto, conforme o autor, precisa pressupor uma compreensão que exclui da natureza qualquer ideia de uma ordenação inteligente ou de um propósito comum⁶². Dessa forma, a questão sobre a crença em Deus e o ateísmo é vista de uma perspectiva cosmológica ou, de acordo com a leitura de Taylor, “o que realmente importa é a ordem ou a falta dela no cosmos. Compreender o universo como uma única entidade, como uma árvore, cujas partes simpatizam, e que é ordenado para o melhor, é o que nos coloca na trilha de Deus”⁶³. O que encontraremos, pois, em Shaftesbury, será uma compreensão distinta do que se toma por religião e virtude e não a subordinação arbitrária de uma à outra ou a negação das mesmas: “o homem nasceu para ambas”, conforme a letra da *Investigação*. Mas se a virtude não se subordina à religião, *a priori*, é o seu aperfeiçoamento (do caráter virtuoso) que traz ao homem a questão da divindade: por conta disso o autor afirma que “a consciência religiosa pressupõe a consciência moral ou natural”⁶⁴. A partir da consideração das relações entre o gênero humano e a natureza é que será possível alcançar a ideia de uma totalidade ou sistema universal, cuja contemplação (pelo

⁶⁰ Como leitor e correspondente de Pierre Bayle, Shaftesbury compartilhará tanto de sua crítica ao espírito sistemático (geométrico) de certas filosofias, como a de Hobbes e Espinosa, quanto da ideia de que tais homens, acusados de ateísmo ou demonismo na época, por suas proposições, não fossem, eles mesmos e a despeito do equívoco de suas filosofias, meritórios e honrados.

⁶¹ “Religion excludes only perfect Atheism.” Shaftesbury, 2001L, vol. 2, *An Inquiry*, p. 7.

⁶² De acordo com Nascimento (2006, p. 66), “a crítica que a *Investigação* sobre a virtude faz ao ateísmo está baseada na própria definição que ela apresenta para essa postura: o ateu é aquele que nega a possibilidade de qualquer regra ou design na natureza. Dessa maneira, em todas as ocasiões em que é obrigado a pressupor algum nível de regularidade (por exemplo, quando busca alguma ordem para os seus argumentos), o ateu endossa aquilo que pretendia refutar. Para Shaftesbury, não podemos negar a presença dessa ordem universal que se manifesta em todas as coisas. No limite, não há como não se entusiasmar.”

⁶³ Taylor, *Sources of the Self*, p. 253.

⁶⁴ “...religious Conscience supposes moral or natural Conscience.” Shaftesbury, op. cit, p. 69.

exercício da própria virtude) aponta para um princípio ordenador inteligente: e isso equivale, justamente, ao que o autor entenderá por religião. Se Shaftesbury parte da consideração da “virtude por si mesma”, sem a necessidade de vinculá-la à prática de qualquer credo ou à revelação divina, o resultado final será mostrar como o aprimoramento do virtuoso, capaz de perceber ou vislumbrar o perfeito arranjo e ordem universal por uma investigação racional – inspirada por um *bom entusiasmo* –, traz à luz o vínculo entre o humano e a divindade, ou entre a virtude e a religião, compreendida agora como o reconhecimento de que tal ordenação natural pressupõe um princípio designante ou mente universal. O suposto teísmo de Shaftesbury se mostra nesse momento: segundo sua definição, o *perfeito teísta* é apenas aquele que pressupõe ou acredita que “*que cada coisa é regida, ordenada, ou regulada pelo melhor, por um princípio designante, ou Mente, necessariamente bom e permanente*”⁶⁵. Trata-se da mesma conclusão alcançada por Philocles, no momento em que seu ceticismo é moderado pelo entusiasmo de Theocles, em *Moralistas*.⁶⁶ Haveria, pois, uma espécie de ascese gradual do conhecimento inspirada por uma afecção (entusiasmo) que precisa ser, no entanto, mediada pela reflexão.

Assim, Shaftesbury buscará mostrar como a virtude é o bem do homem e só pode colaborar com o bem geral, que os interesses individuais, nesse arranjo, não estão de saída contrapostos aos interesses gerais e como o fundamento das nossas distinções morais não precisa supor um afastamento ou oposição entre natureza e sociedade – já que a natureza humana é ela mesma social. É esse o anúncio da Investigação, quando o autor declara:

⁶⁵ “...every thing is govern’d, order’d, or regulated *for the best*, by a designing Principle, or Mind, necessarily good and permanent.” Shaftesbury, 2001L, vol. 2, *An Inquiry*, p. 6.

⁶⁶ Nascimento (2006, pp. 62-3) esclarece bem esse movimento: “Quando explica para Palemon essa relação entre o homem e o universo, Filócles diz que ‘uma alma desejosa (an aspiring Soul)’, ou alguém que anseia e busca por conhecimento, ‘vê comunidades, amizades, relacionamentos, deveres e considera por quais harmonias de mentes particulares a harmonia geral é composta e o bem comum estabelecido’. Não satisfeita ‘com o bem público em uma comunidade de homens, ela concebe para si mesma um objeto mais nobre e com as afecções mais alargadas, busca o bem do gênero humano’. O estudo das artes e ciências, a análise de tudo o que aperfeiçoa e engrandece a humanidade, é aqui definido por Shaftesbury como virtude. Mas o próprio desenvolvimento das atividades humanas e do caráter virtuoso levam a mente a algo ainda mais abrangente: ‘ainda ardente nessa busca (tal é o seu amor pela ordem e pela beleza)’, acrescenta Filócles, ‘ela não pára aqui, tampouco se satisfaz com a beleza de uma parte, mas estendendo ainda mais sua comunicativa bondade (*Bounty*), busca o bem de tudo que afeta (*affect*) o interesse e a prosperidade do todo’. Chega-se, assim, a ideia de uma totalidade: há um sistema universal. A contemplação e a consciência dessa regra natural que o próprio exercício virtuoso torna possível, é a religião. ‘E assim’, escreve Shaftesbury na Investigação sobre a virtude e o mérito, ‘a perfeição ou o ápice (height = elevação, cume) da virtude tem de ser reconhecido pela crença em um Deus’.”

“Ora, vamos empenhar-nos em demonstrar (...) 'que o que os homens descrevem como uma ordem e constituição perversa do universo, fazendo a retidão moral apresentar-se como o mal e a depravação como o bem ou o benefício de uma criatura é na natureza justamente o inverso. Estar favoravelmente disposto em relação tanto ao interesse público quanto ao interesse próprio é não só consistente mas inseparável e, sendo assim, a retidão moral, ou virtude, deve ser benéfica e o vício nocivo e desvantajoso para toda e qualquer criatura'.”⁶⁷

Ora, como poderia a retidão moral apresentar-se como “mal e depravação”? Supondo, por exemplo, que aos interesses gerais estariam contrapostos os interesses particulares, de saída, uma vez que (na estranha hipótese de um estado natural conflituoso) cada elemento buscaria, em princípio, a satisfação de suas inclinações, sem considerar algo para além disso. Desse modo, a virtude – compreendida como algo que se refere ao bem comum e não apenas particular – nem sempre apareceria para o indivíduo como um verdadeiro bem, carecendo de real valor. Para Shaftesbury, pensar deste modo revela uma má compreensão da relação entre homem e natureza, além da hipótese de uma “estranha constituição”⁶⁸. A tarefa do filósofo, então, será a de desfazer esses equívocos, começando por esquecer a enganosa fronteira entre ordem natural e humana, ou geral e individual (já que toda ordem é social) para assim mostrar como os interesses podem concordar, naturalmente.

Contudo, se a natureza colabora para a identificação entre interesses particulares e gerais, a virtude propriamente dita não está garantida de saída. Na *Investigação* o autor define a mesma como a capacidade natural ou disposição de um certo “senso de certo e errado”. Tal capacidade, como insistiremos, se não for aprimorada, permanece inibida ou atrofiada.

⁶⁷ “Now that this is in reality quite otherwise, we shall endeavour to demonstrate; so as to make appear, That what Men represent as an ill Order and Constitution in the Universe, by making moral Rectitude appear the Ill, and Depravity the Good or Advantage of a Creature, is in Nature just the contrary. That to be well affected towards the Publick Interest and one's own, is not only consistent, but inseparable: and that moral Rectitude, or Virtue, must accordingly be the Advantage, and Vice the Injury and Disadvantage of every Creature.” Shaftesbury, 2001L, vol.2, *An Inquiry*, p. 47.

⁶⁸ “According to this extraordinary Hypothesis, it must be taken for granted, “That in the System of a Kind or Species, the Interest of the private Nature is directly opposite to that of the common one; the Interest of Particulars directly opposite to that of the Publick in general.” – A strange Constitution! in which it must be confess'd there is much Disorder and Untowardness; unlike to what we observe elsewhere in Nature. As if in any vegetable or animal Body, the Part or Member cou'd be suppos'd in a good and prosperous State as to it-self, when under a contrary Disposition, and in an unnatural Growth or Habit as to its Whole.” Idem, *ibidem*.

2.2 AFECÇÕES E CIVILIDADE

Na *Investigação sobre a Virtude ou Mérito* Shaftesbury afirma que os motores das ações humanas – e, igualmente, de qualquer animal – são suas afecções ou paixões⁶⁹, sendo que as mais fortes se sobrepõem, naturalmente, às demais. Maurer e Jaffro⁷⁰ esclarecem que os termos *afecção* e *paixão* são usados, nas *Características*, em variados sentidos, sendo que na *Investigação* parecem assinalar uma distinção de grau (entre “emoções” calmas e violentas), enquanto que nas *Miscelâneas* a distinção é de espécie; distinção essa relacionada à ontologia moral estoica. Da perspectiva de que as *Miscelâneas* atuem como uma espécie de acabamento crítico do conjunto das *Características*, é possível supor que essa última distinção, embora não enfatizada em todas as passagens nas quais os termos aparecem, esteja pressuposta. Maurer e Jaffro esclarecem, ainda, que na *Patologia* Shaftesbury utiliza os termos latinos *constantiae* (disposições constantes) e *perturbationes* (perturbações) para se referir às emoções calmas e violentas, respectivamente. O que parece, a despeito do modo indistinto com o qual Shaftesbury se refere às paixões e afecções em certas passagens das *Características*, é que quando a distinção precisa ser salientada se dá nos seguintes termos: sendo as *afecções naturais* relacionadas às disposições constantes, enquanto as paixões às perturbações da alma⁷¹. No *Solilóquio* essa distinção parece mais clara, quando a razão precisa se sobrepor às paixões violentas para alcançar a constância da vontade (*will*). De todo modo, não é difícil notar os momentos nos quais Shaftesbury utiliza os termos como sinônimos, na linguagem comum, bem como quando aponta um sentido mais específico.

O que vem a ser, portanto, a afecção natural de uma criatura racional? Para Shaftesbury, a afecção aparece tanto como uma *paixão* (no sentido passivo, de ser afetado ou tomado por um afeto, ser comovido), quanto como uma *atividade* (no sentido de uma ação que produz efeitos – outras ações ou outras afecções –, que *afeta* e move o espírito). De acordo com Shaftesbury (1993, p. 58), ter afecção natural

⁶⁹ “It has been shown before that no animal can be said properly to act otherwise than through affections or passions, such as are proper to an animal.” Shaftesbury, 2001C, *An Inquiry*, p. 195.

⁷⁰ Em *Reading Shaftesbury's Pathologia: An Illustration and Defence of the Stoic Account of the Emotions*. *History of European Ideas*, v. 39, n. 2, p. 207–220, 2013.

⁷¹ O excesso transforma o natural impulso afetivo em *pathos* ou *perturbação*.

é “afetar de acordo com a natureza, ou com o desígnio e a vontade da natureza.” Ou seja, é uma atividade carregada de intenção, porque envolve a íntima relação entre a mente particular e a geral – um afetar que pressupõe o desígnio da natureza. Se este (o desígnio ou vontade da natureza), no que concerne ao homem, é a sociedade⁷², compreende-se que toda afecção natural é, portanto, *social*. A afecção pressupõe, igualmente, participação, conforme esclarece Nascimento (2005, p. 26): “o termo afecção designa aqui uma relação de interação e participação: o que me afeta, é aquilo que me envolve, com o qual estou intimamente ligado e do qual dependo para ser o que sou.” O que parece estar pressuposto na noção de afecção como uma espécie de potência ativa é a sua identificação com o próprio caráter dinâmico e harmônico do cosmos; a ideia de que o universo não é pensado como uma máquina, mas como um organismo vivo, formador de outras inteligências.

De acordo com o filósofo, há três espécies de afecções, a saber: as afecções naturais (*natural affections*), as auto afecções (*self affections*) e as afecções desnaturadas (*unnatural affections*). Elas se distinguem de acordo com seu fim, sendo que as primeiras tendem ao bem geral (*good of the public*), as segundas ao bem particular (*good of the private*) e as terceiras, estranhamente, afastam-se da promoção tanto do bem público quanto do particular. Tanto as afecções que promovem o bem do indivíduo quanto aquelas voltadas ao bem geral são afecções naturais, logo, sociais. As *unnatural affections*, obviamente, são aquelas que se afastaram de seu estado natural deixando, assim, de contribuir para o bem tanto particular quanto geral. Essa possibilidade de frustração do desígnio natural é o espaço para a existência dos males sociais.

Não há uma equivalência imediata entre o egoísmo propriamente dito e o que o autor chama de auto afecção, ou a consideração pelos interesses do indivíduo, embora as afecções do primeiro tipo sejam vulgarmente chamadas de *benevolentes* e as segundas de *egoístas*. Possuir afecções que promovem o bem particular é necessário a toda e qualquer criatura; o que pode haver é que esta se sobreponha de

⁷² Cf. Shaftesbury, *Exercices, La Fin*, p. 73 : “Société, enfants: une fin? La fin et le dessein de la nature dans l’homme est la société. Car pour quelle raison est-il des affections naturelles envers les enfants, les parents, la communauté et le commerce, sinon à cette fin? La perfection de la nature humaine se trouve dans ce qui aproprie et habilite à la société. Car celui qui manque de ces affections naturelles qui tendent là est imparfait et monstrueux. Or, si le dessein et la fin ultime dans la constitution de l’homme est bien le suivant: qu’il soit ajusté et approprié à la société; et si la perfection de la nature humaine est bien d’être ainsi approprié; comment ce qui est la fin et la perfection de la nature humaine pourrait-il ne pas être également le bien de l’homme?”

maneira excessiva às afecções benevolentes, de modo a tornar-se desnaturada caso não seja regulada e equilibrada racionalmente. O mesmo acontece com as afecções de caráter benevolente, pois se estas suprimirem a consideração pelos interesses individuais, deixam de colaborar para o bem geral, pois como afirma Shaftesbury, “*se uma criatura for negligente consigo mesma e insensível ao perigo, ou se carecer de um grau de paixão tal que lhe seria útil para se preservar, sustentar-se ou se defender, tudo isso deve certamente ser considerado vicioso em relação ao desígnio e fim da Natureza.*”⁷³ Desse modo, pode-se dizer que as afecções voltadas ao bem particular colaboram com o bem geral, na medida em que promovem o bem do indivíduo que não é contrário, naturalmente, ao bem público. Shaftesbury afirma, na *Investigação*: “*a afecção voltada para o bem privado ou próprio, por mais que possa ser considerada egoísta, na realidade não é somente consistente com o bem público, mas em alguma medida colabora com ele.*” Seria um cálculo simples, porém superficial, afirmar que as criaturas que possuem em maior número as afecções ditas benevolentes, são consequentemente virtuosas, e que aquelas movidas pelas da auto afecções, egoístas. Para o filósofo, as afecções não são maléficas quando consideradas em si mesmas: a questão é que deve haver uma colaboração mútua e um equilíbrio entre as mesmas, pois ambas são igualmente benéficas e necessárias, a presença de uma em detrimento da outra seria antes uma deformidade do que um benefício. Trata-se de uma questão de grau, medida e regulação: os excessos em qualquer afecção natural podem promover uma alteração na natureza mesma da própria afecção, corrompendo-a e afastando-a de sua natural finalidade: dessa maneira, em vez de uma *constantia*, o excesso cria o *pathos*, uma perturbação na alma. O mais importante a ser retido, contudo, é que todas essas afecções, quando em seu estado natural, são sociais, definem-se de acordo com uma finalidade da natureza no homem.

Enquanto as demais criaturas são movidas por paixões ou instintos irrefletidos, ao gênero humano, além do impulso, há sempre a mediação da reflexão – seja ela rústica, seja aprimorada. Há, portanto, um impulso primordial capaz de mover as criaturas de acordo com seu fim; contudo, no homem, esse impulso passa pela tutela do *logos*, tal qual propunha o estoicismo antigo. Se a finalidade da natureza no homem aponta para a vida em sociedade, é compreensível que a virtude moral, tomada como

⁷³ “For if a Creature be self-neglectful, and insensible of Danger; or if he want such a degree of Passion in any kind, as is useful to preserve, sustain, or defend himself; this must certainly be esteem’d vitious, in regard of the Design and End of Nature.” Shaftesbury, 2001L, vol. 2, *An Inquiry*, p. 52.

o aperfeiçoamento das afecções sociais, corresponda à felicidade ou ao bem da espécie como um todo. Tal concepção teleológica, que identifica a vida virtuosa à finalidade social do homem, é corroborada pela ideia de que os prazeres mentais e sociais se sobrepõem aos prazeres corporais mais imediatos, conforme Shaftesbury aponta na *Investigação*. O alcance e governo de tais prazeres não é só um dever e uma conquista, como um esforço próprio à razão, sem que estes sejam, entretanto, o fim ou verdadeiro motivo que deve animar as ações humanas⁷⁴. Segundo o autor, o que gera o primeiro impulso que movimenta o espírito não é a consideração pelo prazer resultante das ações e sim, como os demais animais, o natural instinto de conservação; contudo, esse instinto deve ser governado pela razão. O modo como Diógenes Laércio descreve as motivações e impulsos das criaturas segundo o estoicismo antigo, particularmente como aparece em Crisipo, parece semelhante ao que Shaftesbury defende a respeito do significado de viver em conformidade com a natureza segundo a posição que cada gênero ou espécie ocupa na ordem do todo, levando em conta suas potencialidades. Laércio afirma:

“Quanto à afirmação feita por algumas pessoas de que o prazer é o objeto ao qual o primeiro impulso dos animais se dirige, os estoicos mostraram ser falsa. Pois o prazer, declaram, se realmente sentido, vem a ser um subproduto, (...) um rescaldo comparável à condição de animais e plantas que prosperam em plena floração. E a natureza, dizem eles, não difere originalmente entre plantas e animais, pois ela também regula a vida das plantas, no caso, sem impulso e sensação, assim como há determinados processos vegetativos em nós. Mas quando, no caso dos animais, em que o impulso lhes foi acrescentado, tornando-os capazes de ir em busca de seu alimento adequado, para eles, dizem os estoicos, a regra da natureza é seguir na direção do impulso. Mas uma vez que a razão, por meio de uma direção mais perfeita, foi concedida aos seres que chamamos de racionais, viver de acordo com a razão, para estes, consiste certamente em viver de acordo com a natureza. Pois a razão sobrevém para moldar e governar o impulso.”⁷⁵

Considerando isto, aceitamos a natural inclinação humana em benefício da autopreservação e, por consequência, da própria espécie (ao identificar o bem particular ao geral), sem deixar de ressaltar que ao mesmo tempo, e não menos

⁷⁴ A ideia é a de que a paga da virtude é a própria virtude: se os prazeres (quaisquer que sejam) fossem o fim ou motivo, não haveria verdadeiro mérito nas ações; estas devem ser *desinteressadas* para serem virtuosas. Contudo, Shaftesbury sugere que a consideração pelos prazeres pode sim ser tomada, pelo agente, num determinado ponto, como estímulo para o aprendizado do caminho virtuoso, conforme se verifica em *Moralistas*: “To this it is that in our friend’s opinion we ought all of us to aspire, so as to endeavour that the excellence of the object, not the reward or punishment, should be our motive, but that where, through the corruption of our nature, the former of these motives is found insufficient to excite to virtue, there the latter should be brought in aid and on no account be undervalued or neglected.” Cf. Shaftesbury, 2001C, *The Moralists*, p. 269.

⁷⁵ Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, 7.1, 85 e 86.

fundamental, está para o homem a atividade crítica que dará forma a uma afecção de grau mais elevado e que insere o homem no mundo da moralidade propriamente dita, pois sem esta não há virtude, apenas mera *bondade*, passível a qualquer criatura. É por isso que o mundo da moralidade é humano por excelência – não há virtude moral onde não há reflexão e consideração pelo bem geral, fruto do aprimoramento da atividade racional. Se os valores morais só aparecem durante o processo de aprimoramento dos juízos, é necessário, portanto, aquilo que o filósofo chama de *afecção reflexiva*; somente mediante essa espécie superior de afecção – e seus efeitos – o homem se insere no mundo moral. Shaftesbury descreve o processo da seguinte maneira:

“Numa criatura capaz de formar noções gerais de coisas, os objetos de afecção não são apenas os seres exteriores que se lhe apresentam aos sentidos, mas também as próprias ações e aquelas afecções (...) trazidas à mente por reflexão, tornando-se objeto. Assim, mediante esse sentido refletido, surge ali uma outra espécie de afecção em relação àquelas mesmas afecções já sentidas e que agora são motivo de um novo prazer ou desgosto”.⁷⁶

Uma afecção que não se traduz apenas nos termos de uma passividade – como aquilo que me toca e ao qual reajo por outro meio diferente da própria afecção – mas também é ativa: é a mesma afecção que percebe e julga não apenas as ações e objetos exteriores, mas também a si mesma (o modo como se comporta e seus efeitos), capaz, assim, de auto regulação. É justamente essa afecção reflexiva que constitui o processo pelo qual o juízo se aprimora e revela o caráter dinâmico da virtude: considerando as ações, afecções, motivações, refletindo criticamente sobre as mesmas buscando corrigir o que aparece como equivocado ou desequilibrado, o caráter se revela num nível superior. É preciso, contudo, ressaltar que essa atividade do juízo não se dá apenas de modo internalizado, mas igualmente na sociabilidade, de modo partilhado, uma vez que o desígnio da natureza no homem é a sociabilidade. Como bem observa Nascimento (2006, p. 35): “*compartilhar esses contentamentos mentais com os demais homens não é senão uma exigência do próprio movimento de auto constituição do ser racional: o aperfeiçoamento da reflexão depende do diálogo*

⁷⁶ “In a Creature capable of forming general Notions of Things, not only the outward Beings which offer themselves to the Sense, are the Objects of the Affection; but the very Actions themselves, and the Affections of Pity, Kindness, Gratitude, and their Contrarys, being brought into the Mind by Reflection, become Objects. So that, by means of this reflected Sense, there arises another kind of Affection towards those very Affections themselves, which have been already felt, and are now become the Subject of a new Liking or Dislike.” Shaftesbury, 2001L, vol. 2, *An Inquiry*, p. 16.

e da crítica dos outros”. Na *Investigação*, além de propor uma superioridade dos prazeres mentais em relação aos prazeres mais imediatos do corpo, Shaftesbury relaciona tais prazeres à vida social: basta observar o desejo de aprovação da comunidade, a afeição natural pela prole, a satisfação e alegria presente nas mais variadas formas de associação humanas em contraposição à hipótese de uma vida isolada e solitária: nenhum dos prazeres mentais se sustentaria sem a perspectiva do outro, de uma comunidade.

Assim, a virtude moral irá aparecer ancorada num natural sentido de sociabilidade, que é, ele mesmo, moral, somado à atividade racional de regulação das afecções naturais e da própria reflexão. Contudo, é interessante notar como não se encontra em Shaftesbury, a exemplo das posteriores teorias moral-sentimentalistas, uma conotação especial, singular ou central ao termo *senso moral*. Isabel Rivers, Laurent Jaffro e Luís Nascimento comentam a respeito. Rivers (2000, p. 124) chega a contabilizar apenas seis passagens em toda a obra de Shaftesbury nas quais o termo aparece, informando que na primeira edição das *Características* ela sequer se fazia presente. Jaffro⁷⁷ afirma tratar-se apenas de mais uma variação daquilo que Shaftesbury designa por *senso de certo e errado*. Antes, portanto, de encontrarmos um conceito engessado, temos a ideia de que tanto o *sensus communis* (um sentido de bem público) quanto o *moral sense* (um sentido de certo e errado) seriam formas de uma mesma pré-noção, já que ambos – pelo termo *sensus*, *sense* – remontam à noção grega *prolepse* (*prólêpsis*), cuja origem remonta a Epicuro, a despeito da dificuldade em determinar precisamente esse seu primeiro sentido. A partir dele, diferenciadas leituras e usos foram feitos ao longo da história da filosofia, mas, em Shaftesbury, o emprego do inglês *sense* como aparentado da prolepse grega parece mais próximo à tradução sugerida por Cícero (1896, I, XVI) como “*uma certa ideia de algo formada pela mente de antemão, sem a qual nada pode ser entendido, ou investigado, ou discutido*”. Pode parecer estranho Shaftesbury recorrer a uma noção cunhada por Epicuro, uma vez que seu pensamento se aproxima mais do estoicismo imperial, porém, de acordo com Spinelli (2012, p. 8), há uma perspectiva sobre a prolepse segundo a qual estoicos e epicuristas parecem concordar. Ela diz respeito à maneira como o estoicismo concebeu a produção de noções ou conceitos na mente, a partir dos registros de Aécio. Segundo este,

⁷⁷ Jaffro, L. *Sens moral: une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant*, pp. 23-4 *apud* Nascimento, 2006, p. 42.

"umas são produzidas sem arte, naturalmente, de modo como já dissemos (isto é, pela sensação, pela memória e pela experiência); outras, a partir de nossos aprendizados e de nossas investigações. Essas são denominadas apenas noções (*ennoíai*); aquelas, de antecipações (*prólêpseis*)". Aécio, pelo que consta, vincula as *prólêpseis* (sob o ponto de vista estoico) ao que na mente se produz de modo natural ou espontâneo; trata-se (como ele explica) de um produzir que se dá mediante um consórcio entre sensação, memória e experiência."

As noções ou conceitos, dessa perspectiva, que são produzidos por um aprendizado, seriam as *ennoíai*, enquanto as prolepses seriam a manifestação natural e espontânea de um sentido daquilo que, por arte e engenho, a mente formará como noções comuns (*koinai ennoiai*). Desse modo, as noções comuns se apoiam numa espécie de antecipação natural (ou pré-noções) e são construídas mediante o consórcio dessas antecipações com o exercício racional. O *sensus* ou a prolepse, então, indicam dois aspectos: da *realidade objetiva dos valores*, bem como da natural capacidade humana para o *aprendizado da virtude*, pela posse da razão. As noções comuns de virtude, ordem e harmonia estão, de certo modo, presentes na mente não como conceitos acabados, mas como um sentido prévio que é condição de possibilidade do conhecimento e aprimoramento das mesmas. É nesse sentido que Dyson sugere que o estoicismo de Cícero propõe que "*a filosofia é necessária para completar a obra da natureza*", uma vez que todos os seres humanos possuem, potencialmente, aptidão para a virtude e para a sabedoria, mas que de início esse potencial não está desenvolvido, sendo apenas discernido.⁷⁸ A filosofia, pois, aparece sob o ponto de vista estoico como um exercício de educação das prolepses, sentido esse resgatado e reafirmado por Shaftesbury, em contraposição à teoria de negação do inatismo das ideias lockeana. Em Epiteto encontramos um raciocínio muito semelhante ao que irá aparecer no *Solilóquio*, quando Shaftesbury afirma que os homens aceitam de bom grado qualquer ensinamento a respeito de artes e ciências, mas não no que concerne à *entendimento* e *sensatez*. Epiteto afirma que a filosofia se inicia justamente pelo reconhecimento da nossa presunção e vaidade⁷⁹: da mesma maneira que precisamos de uma educação para a geometria ou para a teoria musical, devemos admitir, ao contrário do que comumente fazemos por mera presunção, que também precisamos passar por um *aprendizado* no que diz respeito à moralidade.

⁷⁸ Dyson, 2009, *Introduction: The Seeds of Virtue and Knowledge*, XV.

⁷⁹ "What is the first business of him who philosophizes? To throw away self-conceit (οἷσις). For it is impossible for a man to begin to learn that which he thinks that he knows." Epictetus, *Discourses*, 2.17.1.

Nossa presunção se deve, de acordo com Epiteto, justamente ao fato de que todos possuímos as mesmas concepções (na forma das prolepses) dos valores morais, mas por falta de instrução ou boa formação nos desentendemos quanto à sua aplicação em cada realidade particular. Conforme resume Dyson, a respeito de Epiteto:

“Os desentendimentos surgem, explica ele, não porque discordamos sobre o significado destes termos, mas porque estamos em desacordo sobre ‘a aplicação de prolepses a realidades particulares’. Assim, um observador diz: ‘Ele agiu bem; ele é corajoso’, e outro diz da mesma ação, ‘Não, ele é louco’ (1.22.3). Cada observador é capaz de entender as reivindicações do outro porque eles possuem as mesmas concepções de coragem e delírio; mas discordam sobre qual concepção deve ser aplicada neste caso. A mesma coisa ocorre na medicina, Epiteto explica em *Diss.* 2.17.8-9. Uma pessoa orienta o paciente a não comer nada, outra o aconselha a se alimentar; alguém o aconselha a sangria direta, outro a aplicação de ventosas (*hemospato*). A razão para a discordância não é que eles tenham concepções distintas de saúde, mas que são incapazes de aplicar corretamente sua concepção compartilhada de saúde, com precisão, neste caso particular. ‘Assim também na vida’, Epiteto continua em 2.17.10, ‘quem de nós não fala do bem e do mal, do que é vantajoso e desvantajoso? Pois quem de nós não possui prolepses de cada um deles? Mas é [a prolepse] devidamente articulada e completa?’⁸⁰

Assim, se Shaftesbury compreende os sentidos comum e moral a partir das prolepses, trata-se de evidenciar dois pontos: primeiro, a conaturalidade entre valores e percepção, o que equivale a dizer que a mente julga no exato instante em que as ações, objetos e as próprias afecções se apresentam a ela, nunca permanecendo indiferente à força das antecipações naturais. Esse primeiro juízo (fundado num *senso*, numa prolepse) é espontâneo e antecipa um outro sentido ainda a ser formado por aprendizado (ou, segundo Aécio, as noções ou *ennoíai*). A beleza e uniformidade não passa despercebida, mas a virtude propriamente moral só se forma a partir da reflexão sobre esse primeiro juízo fundado nas prolepses. Esse é o segundo ponto, e o mais relevante, para a compreensão da substituição do termo inato, em Shaftesbury, por *conatural*. De tal modo que, ao recorrer ao termo latino que se expressa como um valor universal nos termos da civilidade (*sensus communis*), Shaftesbury indica a vinculação entre aquilo que poderia ser tomado como um sentimento prévio ou predisposição afetiva, comum a todos os homens, como uma dica da natureza impressa em nossas mentes, e um sentido comunitário ou sentimento social que precisa ser refinado mediante o equilíbrio e regulação das afecções naturais.

⁸⁰ Dyson, *op. cit.*, p. XVIII. Grifo nosso.

As noções comuns seriam, pois, fundadas em pré-noções: tanto a tradução ciceroniana da prolepse como *antecipatio* ou *praenotio* como por *innatas cognitiones* – se compreendermos esse inatismo na forma da conaturalidade entre valores e percepção – são válidas para o entendimento do termo *sensus*, presente nas noções de ‘senso comum’ e ‘senso moral’ de Shaftesbury. Considerando, então, que tudo aquilo que aparece pelo termo *sense* deve ser considerado nesses termos, de uma pré-noção ou antecipação natural – é preciso salientar que tais antecipações, sem o concurso da reflexão, permanecerão atrofiadas ou inibidas. Se julgamos no exato instante da percepção graças a essa antecipação natural, esse primeiro juízo é frágil e mostra apenas que somos capazes de reconhecer a beleza das ações e objetos quando a mesma nos aparece (e isso corresponde a dispor de um “senso de certo e errado”, de ser *capaz* de virtude), mas o que vai decidir a entrada no âmbito da moralidade, propriamente, é um segundo momento no qual, por meio da reflexão, damos nosso assentimento ou repúdio às novas afecções despertadas a partir desse primeiro cenário.

É preciso ressaltar, igualmente, que a afecção natural de uma criatura racional é, ela mesma, sensível e inteligível; não se trata, portanto, de compreender o caráter de tal afecção na esteira do empirismo, como mera percepção dada aos sentidos por algo totalmente externo a eles, ou como um *feeling* ou sentimento (no sentido da exteriorização de uma emoção), mas antes como uma *notitia*⁸¹, uma prolepse ou pré-noção que é condição de possibilidade do conhecimento pelo sujeito racional, que pressupõe um *logos* inerente à mente e ao mundo. Assim, os sentidos moral e comum não se referem a um instinto que fornece algo acabado, mas a uma natural antecipação do sentido ainda a ser formado pelo homem, pelo aprimoramento da reflexão: um sentido mais amplo e claro, do bem moral e geral. Se a virtude é descrita, em Shaftesbury, como uma capacidade de distinção entre certo e errado (*sense of right or wrong*), o sentimento despertado na atividade de julgar e realizar tais distinções corretamente é da ordem de uma *afecção reflexiva superior* sendo, portanto, totalmente racional: a reflexão amplia, por assim dizer, esse primeiro senso ou disposição impulsiva, amplia as próprias afecções naturais, gerando um novo

⁸¹ A prolepse pode ser compreendida em Shaftesbury, igualmente, como as *notitias* de Lucrécio. A esse respeito, Spinelli (2012, p.8) esclarece: “Lucrécio (distinto de Cícero, e antes de *antecipatio* e de *praenotio*) traduziu o termo *prólêpsis*, no *De rerum natura*, por *notitia*, *notities*. Ele se refere às prôlêpses como se fossem um exemplar, vestígio ou indício (*exemplare et vestigia*) que nos colocam na senda do conhecimento.”

sentimento, este sim, moral. Passamos, pois, da ideia de uma “virtude bruta”, como mera capacidade de distinção e apreensão mais imediata dos seres racionais, para a *virtude moral*, resultado da crítica ou da volta do juízo sobre si mesmo, capaz de reencontrar e afirmar o desígnio da natureza no homem. Assim, a afecção natural é racional e, igualmente, uma disposição afetiva, ou um sentimento que não se aparta da racionalidade, pois depende do aprimoramento justamente do que Shaftesbury compreende como sendo a própria razão: uma atividade reflexiva, da ordem de uma afecção natural superior.

Na *Investigação* vimos que Shaftesbury havia distinguido a virtude propriamente dita do que seria mera bondade e diz respeito a toda e qualquer criatura. Ora, se a virtude é descrita na *Investigação* como um senso de certo e errado ou uma capacidade de discernir entre tais contrários, também precisa ser aprimorada; e a virtude (tal qual o entendimento), é aprimorada do mesmo modo que o *gosto*. Logo, supõe-se que existam graus de virtude e mérito, da mesma forma que existem, na natureza, diversos graus de beleza: das *formas mortas* ou objetos naturais que “*são formados, seja pelo homem ou pela natureza, mas não têm poder de formação, nenhuma ação ou inteligência*”, das *formas formantes* ou da mente humana, que tem “*inteligência, ação e operação*” e da mente universal, capaz de formar outras inteligências ou formas formantes, para além das meras formas mortas, “*o princípio, origem e fonte de toda a beleza*”.⁸² Por isso Shaftesbury afirma que, naturalmente, todo e qualquer homem, por mais vil que possa parecer, enquanto mente ativa e formante, “*é um virtuoso em maior ou menor grau*”, seja porque não há como escapar ou evitar a força das antecipações naturais, como vimos: “*o venustum, o honestum, o decorum das coisas forçará seu caminho*”⁸³, seja porque é capaz de formar outras formas, tal qual a mente universal⁸⁴, na prática da própria virtude enquanto *atividade*

⁸² Assim a mente universal – a Providência ou Deus – é descrita por Shaftesbury como uma atividade de formação, fonte de toda beleza e virtude. Cf. Shaftesbury, 2001L, vol. 2, *The Moralists*, p. 323-4.

⁸³ “Nor can the Men of cooler Passions, and more deliberate Pursuits, withstand the Force of Beauty, in other Subjects. Every-one is a Virtuoso, of a higher or lower degree: Every-one pursues a Grace, and courts a VENUS of one kind or another. The Venustum, the Honestum, the Decorum of Things, will force its way. They who refuse to give it scope in the nobler Subjects of a rational and moral kind, will find its Prevalency elsewhere, in an inferior Order of Things. They who overlook the main Springs of Action, and despise the Thought of Numbers and Proportion in a Life at large, will in the mean Particulars of it, be no less taken up, and engag’d; as either in the Study of common Arts, or in the Care and Culture of mere mechanick Beautys.” Shaftesbury, 2001L, vol. I, *An Essay*, pp. 86-87.

⁸⁴ De acordo com Pimenta (2007, pp. 45-6), pertecem à terceira ordem de beleza tudo aquilo que é gerado pela ação do homem virtuoso. Ele afirma que este, “ao agir segundo um poder formante – a virtude – torna-se indistinguível de seu progenitor. (...) O princípio intelectual de toda a ordem é assim

formante. Sem o aprimoramento do *engenho* (do entendimento e do gosto) resta ao homem, numa ordem inferior, sua virtude, seu próprio senso de certo e errado e sua capacidade de apreciação do belo: e nesse sentido a boa educação se dá não apenas como reforma interior, mas passa pela necessidade da crítica social, da contraposição dos outros juízos. Assim, a formação ou aperfeiçoamento da virtude moral pode ser compreendido como um desvelamento das regras da harmonia, ordem e beleza do cosmos espelhadas na mente particular, regras essas constituídas no próprio movimento de formação do engenho, do bom gosto e da virtude, que espelham um sentido natural da beleza, da verdade e do bem⁸⁵, compartilhados por toda a humanidade. Podemos vislumbrar, pois, em Shaftesbury, a íntima relação entre o conteúdo ético com uma concepção estética da vida: a justa medida ou refinada distinção entre certo e errado, virtude e vício bem como do belo e do disforme supõe a mesma finalidade social inerente às afecções naturais. Conforme aponta Nascimento (2006, p. 39):

“Uma vez que o homem é sempre sujeito a destemperos e variações, não há como colocar um ponto final ao embate e à busca pelo equilíbrio que marcam a virtude. É o próprio exercício racional que se realiza nessa via ou caminho (*way*) virtuoso. Desse ponto de vista, a virtude não é senão o processo de autocorreção pela qual a mente se constitui e que tanto dá prazer aos homens. (...) A virtude é o ‘ornamento das ocupações humanas’, é ela que ‘sustenta comunidades, mantém a união, amizade e a correspondência entre os homens’. O caráter virtuoso está então relacionado com a própria noção de acordo ou vínculo entre os homens, uma idéia que é expressa pelo termo *senso comum*.”

Retornemos, por um instante, à afirmação feita por Shaftesbury nos *Exercícios*, segundo a qual o fim e o desígnio da natureza no homem é a sociedade: a perfeição da natureza humana está, de acordo com tal compreensão, na adequação das suas naturais afecções à vida em comum. O filósofo afirma, ainda, que caso houvesse alguém carente de tais afecções, que são elas todas sociais, este seria *imperfeito* e *monstruoso*. Ora, se o objetivo e fim último na constituição do homem é o exercício de sua aptidão para a sociabilidade, e esta é justamente o que caracteriza sua perfeição, como o bem individual não concordaria, então, com o bem e a felicidade de

um reconhecimento de si mesmo expressado na forma de uma mente que se reconhece nas coisas (...) Só é possível falar em identidade entre a mente e o todo na medida em que a mente encontra a sua essência própria, que não é um conteúdo, mas resume-se à atividade de formação.”

⁸⁵ Conforme o autor, “a beleza mais natural do mundo é a honestidade e verdade moral. Porque toda beleza é verdade. Características verdadeiras fazem a beleza de um rosto; e verdadeiras proporções a beleza da arquitetura; como verdadeiras medidas a da harmonia e música. Na poesia, que é tudo fábula, a verdade ainda é a perfeição.” Shaftesbury, 2001L, vol. I, *Soliloquy*, p. 89.

todos os homens? – indaga-se o filósofo. A experiência sugerida desse acordo entre fins particulares e gerais, contudo, não requer a supressão ou propõe uma condenação do terreno da diferença e do conflito entre os homens. Não se trata da inibição daquilo que no homem é instintivo, e por falta de direção, pode colocá-lo em conflito com os demais. Trata-se, antes, da ideia de que a própria experiência do embate entre diversas perspectivas é necessária para o aprimoramento das potencialidades humanas, revelando, assim, o natural benefício da harmonia e do acordo com vistas a um bem comum. Desse modo, Shaftesbury sugere que Hobbes, ao descrever o homem como naturalmente egoísta e sem qualquer inclinação natural à sociabilidade, esse lobo triste e melancólico, não faz mais do que revelar a sua própria natureza humanitária: ainda que por meios tortos e partindo de falsas premissas, escreve movido pela preocupação de que os homens possam concordar, movido por algo que o faz considerar um bem para além do dele próprio, ainda que não admita fazer isso parte de sua natureza originária. Para Shaftesbury, o caráter dessa afecção natural – o senso comum – supõe sempre um acordo mínimo a partir do qual é possível regular ou dirimir os conflitos, ou a antecipação de um *sentido* de comunidade. Caso os homens partissem, naturalmente, de um plano de total desvínculo e desacordo, nada parecido com um sentido comunitário poderia ser forjado por artifício. É insensato não pensar que a sociedade só é possível porque, ainda que em meio ao desacordo, exista algum princípio que favoreça a associação, que faça os homens a enxergarem como algo benéfico e bom.

Segundo Jaffro (1998, p. 105), “*se o senso comum exprime a presunção de um acordo, é na experiência do desacordo que ele se descobre, porque todo desacordo, na medida em que é expresso e comunicado, supõe um acordo mínimo*”⁸⁶. Para além do espaço da comunicação podemos sugerir, na mesma linha, que em resposta a Hobbes (sobre a necessidade de um pacto social como artifício que salva o homem de sua natural insociabilidade), afirmaríamos a impossibilidade de qualquer pacto posterior sem a existência de um acordo natural mínimo (sem tal acordo seríamos incapazes de reconhecer e expressar aquilo que lhe é contrário). Esse acordo, para Shaftesbury, manifesta um natural princípio de associação, que se verifica em toda e qualquer espécie animal. Ele é “descoberto” na experiência do desacordo porque é justamente o que permite a própria expressão e identificação do mesmo como

⁸⁶ Tradução de Luís Nascimento em 2005, p. 173.

“desacordo”: e é ele que mostra como a harmonia é preferível à dissonância. Assim, o pacto social hobbesiano, a despeito de seu próprio formulador, depende de um natural princípio ou de uma natural afecção social, de uma inclinação à ordem e à harmonia que caracterizam, essencialmente, a própria natureza.

A crítica ao pensamento hobbesiano está presente, de maneira mais central, no *Ensaio*, ilustrada já de saída no frontispício (Figura 2) que apresenta a obra. A exemplo dos demais frontispícios dos tratados, podemos dividi-lo em três partes, formando um tríptico. O eixo central apresenta a ideia ou argumento principal ou unificador do tratado, e os eixos laterais duas perspectivas ou teses em princípio antagônicas que serão discutidas. Apesar da suposta dificuldade que um leitor contemporâneo pudesse ter em apreender o sentido das imagens, a ilustração é cuidadosamente pedagógica: há a indicação das passagens do texto ilustrados em sequência, na borda inferior esquerda⁸⁷. No meio do eixo central vemos a representação de um etíope recém chegado à Paris ou Veneza em pleno carnaval de máscaras⁸⁸, em meio a sátiros; acima desse eixo um busto sorridente: referências às manifestações e relações entre humor, zombaria, liberdade e impostura. Na parte superior, em cada uma das extremidades, vemos um cordeiro (passividade) e um lobo (fúria). Do lado esquerdo, que representa o mundo da cultura, situa-se o cordeiro.

⁸⁷ Cada um dos frontispícios segue um mesmo padrão: na borda inferior esquerda é indicado o número do tratado seguido dos parágrafos que são ilustrados pelas imagens.

⁸⁸ Na ilustração, os bufões satirizam a ingenuidade do etíope que não compreende a cena do carnaval, as máscaras e o porquê das pessoas passarem por algo distinto do que realmente são; Shaftesbury sugere, contudo, que ao tomar consciência da cena, o ridículo recai sobre aqueles que riem sem *decoro*, por uma perda ou frustração do sentido comum ou simpatia extensa ao gênero humano. Voltaremos a esse ponto, na seção sobre a Liberdade e o Humor. Leibniz (1989, p. 630) comenta ainda, relembando o desenvolvimento desse argumento no *Ensaio* (no que concerne a uma distinção ilusória entre *civilizados* e *selvagens* e suas possíveis reações quando trazidos à presença um do outro), que “os iroqueses e huronianos, vizinhos incivilizados da Nova França e da Nova Inglaterra, têm perturbado as máximas políticas também universais de Aristóteles e Hobbes. Por sua conduta surpreendente eles têm demonstrado que populações inteiras podem viver sem magistrados e sem brigas e, como resultado, que os homens não são nem levados longe o suficiente por sua bondade natural, nem forçados por sua malícia a providenciar para si mesmos um governo e, assim, renunciar à sua liberdade”.

Abaixo, num pilar, o busto de Mercúrio⁸⁹ e, ao lado, a imagem de Orfeu⁹⁰, retratado numa pintura, tocando sua lira e, mais abaixo, um ramo de oliveira (símbolo da paz). Ao lado direito, de uma natureza selvagem, está o lobo, seguido abaixo pelo busto de uma Medusa⁹¹ acorrentada e, ao lado, uma pintura de Marte⁹² (deus da guerra), com seu escudo, numa representação belicosa, seguido, na parte inferior, de duas

⁸⁹ Mercúrio, cujo nome remonta ao termo latino *merces*, “mercadoria”, é associado ao desenvolvimento do comércio e das artes, da harmonia e eloquência dos discursos (a ele é atribuída a invenção da lira e de caracteres da escrita) e ao bom cultivo das relações e atividades sociais. Geralmente é representado portando sandálias e um capacete alado (signos de sua agilidade, sendo este mensageiro e uma espécie de embaixador entre os deuses), uma bolsa mágica de viagem e o caduceu (do latim *cadere*, cair, perecer), com o qual conduzia os mortos ao reino de Plutão. Sobre a origem do caduceu, conta uma versão do mito que Mercúrio lançou uma haste de ouro entre duas serpentes encantadas em disputa e estas se entrelaçaram, amistosamente, à vara, selando a paz. Por conta disso, este também representa a conciliação e o equilíbrio ou tranquilidade moral. De acordo com Chevalier e Gheerbrant (1986, pp. 227-9) *“La serpiente posee un doble aspecto simbólico, benéfico y maléfico, cuyo antagonismo y equilibrio presenta el caduceo; tal equilibrio o polaridad es propio sobre todo de las corrientes cósmicas, figuradas más generalmente por la doble-espiral (...) Pero el caduceo queda como símbolo de la enigmática complejidad humana y las indefinidas posibilidades de su desarrollo. El atributo de Hermes (Mercurio) es la vara o verga de oro: el árbol de la vida, en cuyo derredor se enrollan simétricamente en forma de ocho dos serpientes. Hermes, dice Homero, agarra la varita con la cual encanta a su grado los ojos de los mortales o despierta a los que duermen.”* Em sua correspondência com o grego Hermes, Mercúrio é considerado também o deus protetor dos rebanhos.

⁹⁰ Orfeu, o aedo que descera aos infernos em busca de Eurídice, possuía o dom de inspirar e encantar, herdado dos atributos de seus pais, Calíope (Καλλιόπη, de bela voz, musa da poesia épica que teria inspirado Homero) e Apolo (o regente das próprias musas, relacionado à harmonização do cosmos, à clareza do pensar e reto juízo sobre todas as coisas, sabedoria e coragem). Acompanhou os argonautas com a tarefa de conferir ritmo às remadas, apaziguar os ânimos da tripulação durante as viagens, cessando disputas e temores, protegendo-os das sereias e tempestades, pela força e harmonia de seu canto. Segundo o mito, todas as criaturas perdiam o medo e se encorajavam ao ouvir o som de sua lira (presente de seu pai, representando o domínio das artes).

⁹¹ É complexo o mito da Medusa, sendo mais lembrada pela derrota sofrida nas mãos de Perseu, quando este usou um escudo espelhado (presente de Atena) para fazê-la contemplar seu próprio reflexo, decapitando-a em seguida. É uma das três irmãs górgonas, tornada mortal pela ira de Atena, como castigo por sua vaidade e presunção excessivas. Olhar para a górgona (ou o seu simples reflexo) petrifica: no que concerne aos homens, parece uma advertência à falta de moderação e imprudência, bem como a uma distorção da visão sobre si mesmo promovida pelo *pathos*. De acordo com Chevalier e Gheerbrant (1986, p. 823), *“La petrificación simboliza el castigo infligido a la mirada indebida. Resultaría o bien de una atadura que subsiste después de la falta: esta mirada que se apega; o bien de un sentimiento de culpabilidad excesiva: esta mirada que paraliza; o bien del orgullo y de la codicia: esta mirada posesiva. La petrificación simboliza el castigo de la desmesura humana”*. Contudo, a Medusa traz em seu interior o veneno e a cura. Vale lembrar que do sangue jorrado de sua cabeça Asclépio aprimora os poderes curativos; e de seu pescoço são formados tanto o monstruoso Crisaor quanto o belo Pégaso (filhos de Poseidon). Sua cabeça era esculpida em colunas, escudos, utensílios, vestimentas, moedas, com o intuito de afugentar o mal e os inimigos (*gorgoneion*), a exemplo do *aegis* de Atena (um escudo feito por Hefesto a Zeus, presenteado à Atena, coberto pela pele de górgona, ao qual a deusa teria incorporado a cabeça decapitada do monstro). Há interpretações que sugerem que a Medusa representa o domínio de impulsos destrutivos sobre a razão, resultando, por vaidade, numa imagem distorcida de si mesmo que petrifica e destrói. A esse respeito, cf. Chevalier e Gheerbrant (1986, pp. 535-6 e 823), sobre as górgonas e a petrificação.

⁹² Marte, deus romano da guerra (correspondente ao grego Ares), era irmão de Minerva (Atena) e desta se distingue pela vaidade e impetuosidade, simbolizando as disputas cruéis fomentadas pelo *pathos*, ao contrário desta, que representava o domínio racional e moral nas estratégias de guerra. Com Vênus, gerou Cupido e, numa das versões do mito, a Harmonia.

espadas cruzadas (conflito). Complementando a ilustração, segue a epígrafe de Horácio "*hac lupus urget, canis hac*" (de um lado ataca um lobo, por outro um cão) – uma clara referência ao "*homo homini lupus*" (homem lobo do homem) hobbesiano. A filosofia de Shaftesbury não se situa num dos quadros⁹³, apartados (a exemplo da forma do diálogo), pois a humanidade não se situa nem do lado do lobo, nem do cão ou cordeiro apenas; tal cisão – entre o mundo da natureza e da cultura – não existe senão para aqueles cujo *pathos* se sobrepõe à razão: trata-se de uma visão deformada de si mesmo. Ao *homo homini lupus* Shaftesbury propõe o dito horaciano, sugerindo que se por um lado manifestamos um temperamento belicoso, por outro também promovemos a civilidade. Mas isso tão somente porque nossas afecções, mesmo aquelas que parecem tender apenas para algum interesse egoísta, são elas todas *naturalmente sociais*. Cabe ao homem, pela boa educação e reflexão, corrigir os desvios e desacordos promovidos pelo *pathos*. No caso do *Ensaio*, tal correção se dá pela formação livre do bom humor na vida comum.

Ao tentar explicar a afecção social superior pelo termo *sensus communis*, no *Ensaio*, Shaftesbury se vale de passagens que irão expressar a civilidade no elenco de valores universais. Se, por um lado, essa afecção possui um caráter dinâmico que nada mais é que a expressão de seu movimento de auto regulação, considerando as circunstâncias nas quais aparece (*homens, opiniões, tempos, lugares*), por outro, traz em si uma espécie de trilha natural, ou melhor, a indicação de um caminho a seguir, para a qual o homem deve estar atento e se servir ao criar a sua trajetória; esse *sense* ou sentido existente no universo e, analogamente, na mente finita dos seres racionais, como vimos, deve ser compreendido como uma espécie de pré-noção, *notitia* ou antecipação natural: tal qual aparece relacionado à virtude (*moral sense*), aparece vinculado à ideia de comunidade (*sensus communis*). Antecipações que apontam para o *telos* da espécie, que pressupõe um caminho a ser trilhado: a prática virtuosa e a vida em sociedade, como bem aponta Nascimento (2006, p. 51), a partir da leitura de *Os Moralistas*:

⁹³ Para outra análise, conferir Paknadel, 1974, p. 306. Segundo o mesmo, o lado direito do tríptico representa a filosofia "benevolente" de Shaftesbury, em oposição ao ceticismo hobbesiano, representado no lado esquerdo, como se cada um dos elementos viesse a substituir os seus contrários. Nossa sugestão é que, embora em ambas estejam presentes elementos de ambos os pensamentos, o sentido geral pretendido pelo autor não se dá pela mera oposição entre estes, mas pelo resultado da crítica dos contrários, resumida no eixo central da ilustração pela ideia da liberdade e do humor. A crítica mostra, pois, que a cisão entre os mundos ilustrados em quadros separados é ilusória e deve ser superada pela compreensão de que as produções culturais são atividades próprias ao desenvolvimento e aprimoramento de um desígnio natural.

“o gênero humano é a consciência do mundo e 'seguir a natureza', como Teócles nos dizia ser necessário ao homem, é refazer ou refletir sobre os traços que ela nos deixa e, a partir daí, projetar as futuras linhas desse design ou sistema universal. Um quadro mais amplo e alargado se apresenta aos olhos do homem: uma cena ou arquitetura moral pode ser agora vislumbrada. Existe no universo um sense, o sinal de um caminho (way) a percorrer. Seguindo e investigando a natureza, o gênero humano mantém um curso virtuoso”.

Para compreender como se dá formação e a regulação social dos juízos morais, o leitor de Shaftesbury precisa dedicar uma atenção especial ao termo *sensus communis* – que se eleva, não por acaso, como título de um de seus ensaios mais relevantes. Sobre tal noção, o missivista, numa extensa nota de rodapé, busca esclarecer ao interlocutor o sentido que pretende alcançar com tal referência, apresentando uma considerável enumeração de passagens clássicas, nas quais a afecção aparece, tendo seu uso elencado entre poetas e historiadores, moralistas estoicos e políticos, gregos e romanos. Sobre esses apontamentos, Jaffro (2006, s/p) comenta que Shaftesbury estaria “*a tal ponto persuadido de que o senso comum é indissociável da cultura humanista que, ao apresentar a definição mais precisa dele, não faz uma descrição da coisa mesma, mas uma precisão em termos eruditos*”. A ideia de que o *sensus communis* se confunda com a própria compreensão de *humanitas* é corrente muito em virtude desta sua apresentação no *Ensaio*. A referida nota na qual aparece o *sensus communis* está relacionada à seguinte passagem do corpo textual:

“Fazem esse senso comum do poeta, por uma derivação grega, significar o senso do bem público e do interesse comum, amor pela comunidade ou pela sociedade, afecção natural, humanidade, respeito; uma sorte de civilidade que desperta de um justo senso dos direitos comuns do gênero humano e da igualdade natural entre aqueles de uma mesma espécie.”⁹⁴

A eleição de referências em rodapé nada parece aleatória, ao contrário, é bastante precisa e imbuída de uma intenção: nesta, é trazido à tona passagens que se referem ao *sensus communis* como uma espécie de modo de percepção ou razão (passando pela tradição aristotélica e tomista), como um *ethos* ou padrão social reconhecido pelos cidadãos (pela tradição ciceroniana), avançando pelas leituras de

⁹⁴ “They make this Common Sense of the Poet, by a Greek Derivation, to signify Sense of Publick Weal, and of the Common Interest; Love of the Community or Society, natural Affection, Humanity, Obligingness, or that sort of Civility which rises from a just Sense of the common Rights of Mankind, and the natural Equality there is among those of the same Species.” Shaftesbury, 2001L, vol. I, *An Essay*, pp. 64-6

Marco Aurélio, Sêneca, Horácio e Juvenal. Mais que um apelo fortuito à erudição, o autor pretende ressaltar a aparição, ao longo da história dos homens e da variação dos costumes e maneiras, do mesmo *sensus communis*, um sentimento reconhecido e nomeado, malgrado se perceba, em cada passagem, a impossibilidade mesma de uma rígida definição para o termo: tal imposição seria, certamente, pouco afeita à natureza mesma de tal afecção. Contudo, o reconhecimento ou correta apreensão desta noção comum passa pela aquisição ou desenvolvimento daquilo para o qual aponta: o *sensus communis*, essa espécie de "civildade" ou disposição afetiva para a boa sociabilidade, necessita ser aprimorado mediante uma educação liberal, que é distinta da educação cortesã, bem como da realizada nas escolas modernas e formalistas⁹⁵, que afastaram a filosofia do mundo, destituindo-lhe seu caráter fundamentalmente civil. O poeta ao qual Shaftesbury se referia era Juvenal, quando este fala de certos homens de riqueza e posição⁹⁶, no caso, nobres cortesãos. Segundo Shaftesbury, muitos comentadores engenhosos (*ingenious Commentators*) interpretam tal passagem apresentando tais homens de modo distinto ao que vulgarmente se esperaria deles, ou seja, que tais homens representariam um padrão de polidez e bom senso, como carentes daquilo que, segundo o poeta, seria a melhor parte de nosso senso ou sentimento: o *sensus communis*. Tratava-se, pois, da ideia de submeter a educação cortesã ao ridículo por meio da sátira, revelando que esta carecia de um sentido de bem público, que não subsiste onde a tirania e toda sorte de licenciosidade se faz presente.⁹⁷

⁹⁵ Para Shaftesbury, a educação formal das escolas apenas torna a filosofia desagradável aos homens em geral e para o humor da época. Segundo ele, essa "pobre senhora" tem sido emparedada em faculdades (e celas ou porões) cujos principais alunos são empiristas e pedantes, que especulam sobre inutilidades como crianças curiosas, sem direção, em seus laboratórios isolados da sociedade. Tal crítica aparece representada no frontispício de *Moralistas* (Figura 5), como descreve Paknadel (1974, p. 309): "O lado esquerdo do tríptico mostra o interior de uma faculdade. Os professores e estudiosos estão em 'becas modernas'. Os meninos do topo florescem e comentam ironicamente sobre o valor de uma tal filosofia: Eles estão fazendo bolhas (...). À direita o alquimista em seu laboratório. Os meninos acima estão soprando numa tigela de carvão com um cadinho no meio (...) Na ilustração central a musa da Filosofia, segurando uma lira e um cetro antigo, é trazida de volta ao palco, não só ao palco público, mas ao palco do mundo; seu âmbito sobrepuja o palco - que é ladeado por Minerva à esquerda e Apolo à direita. Devemos entender que o objetivo do tratado é precisamente 'trazer de volta a filosofia' para o mundo."

⁹⁶ "(the Roman Satirist may be thought more than ordinarily satirical, when speaking of the Nobility and Court): "rare is common sense in men of that rank" (Rarus enim fermè Sensus Communis in illâ Fortunâ — Juv. Sat. 8 v. 73 *apud* Shaftesbury, 2001L, vol. I, *An Essay*, pp. 64-6).

⁹⁷ "When reflecting on a Court-Education, he (Juvenal) thinks it unapt to raise any Affection towards a Country; and looks upon young Princes, and Lords, as the young Masters of the World; who being indulg'd in all their Passions, and train'd up in all manner of Licentiousness, have that thorow Contempt and Disregard of Mankind, which Mankind in a manner deserves, where Arbitrary Power is permitted, and a Tyranny ador'd." Shaftesbury, 2001L, vol. I, *An Essay*, p. 67.

Se Shaftesbury relaciona o *senso comum* com direitos compartilhados por todos os homens, convém ressaltar que tal sorte de civilidade é resultado de uma atividade ininterrupta de formação ou educação para a vida pública. Jaffro (2003, p. 7) sugere ser esta uma ideia fortemente aristocrática, pois “*de acordo com a compreensão teleológica da natureza, a igualdade é somente potencial, na ausência de uma educação liberal, que não é uma educação comum*”. Shaftesbury permite tal inferência ao reforçar, como no caso da prática do *Solilóquio*, que embora esta deva se ampliar a todos os homens, é preciso certa preparação ou mediação para a mesma. Ele afirma:

“É inegável, contudo, que a perfeição da graça e da conveniência na ação e no comportamento só pode ser encontrada entre pessoas de uma educação liberal. E, mesmo entre os graciosos desse gênero, são considerados ainda mais graciosos os que, em sua primeira juventude, aprenderam seus exercícios e formaram seus movimentos sob os melhores *mestres*.” (SHAFTESBURY, 2001T, p. 89)

Se Shaftesbury refere-se ao *sensus communis* (e às outras afecções naturais) de variadas maneiras ao longo das *Características* – o que parece aborrecer o intérprete afoito por encontrar uma exposição metódica e sistemática dos conceitos –, permanece longe de incorrer em alguma contradição semântica ou negligência conceitual. Tal método de exposição não compromete o rigor de seus escritos, tampouco é fruto de alguma dificuldade em delimitar temas e noções, mas antes fruto de um esforço em tratar os mesmos de acordo com sua própria natureza dinâmica, respeitando a multiplicidade das opiniões ao longo da história dos povos e como estas se formam, suas *maneiras*⁹⁸ e modos de referirem-se às mesmas noções comuns, sem que isso as faça carecer de um sentido único, que se universaliza: os valores

⁹⁸ Eagleton (1993, pp. 36-7) faz uma valiosa observação sobre o uso do termo “maneiras” em Shaftesbury, segundo a qual é possível observar a união entre os valores éticos e estéticos. Cito: “Maneiras, para o século XVIII, significa aquela disciplina meticulosa do corpo que transforma a moralidade em estilo, desfazendo a oposição entre o apropriado e o agradável. Nessas formas reguladas da conduta civilizada, dá-se uma estetização extensiva das práticas sociais: os imperativos morais já não se impõem com o peso de um dever kantiano, mas infiltram-se na superfície da experiência vivida como tato ou savoir-faire, bom senso intuitivo ou decoro natural. Se o processo de hegemonia deve se impor, a ideologia ética precisa perder sua força coercitiva e reaparecer como um princípio de consenso espontâneo na vida social. O sujeito em si mesmo é harmoniosamente estetizado, vivendo com toda a retidão instintiva do objeto artístico. Da mesma maneira que a obra de arte, o sujeito introjeta os códigos que o governam como a fonte mesma da autonomia livre, e passa, segundo as palavras de Althusser, a ‘funcionar sozinho’, sem necessidade de constrições políticas. Esta ‘legitimidade sem uma lei’, que Kant encontrará na representação estética é, em primeiro lugar, um assunto do Lebenswelt social, que parece operar com o rigor de uma lei racional, mas cuja lei nunca é separável do comportamento particular concreto que a apresenta.”

possuem uma realidade objetiva. Tal flexibilidade na forma escrita espelha o dinamismo mesmo das noções com as quais Shaftesbury lida: muito embora possuam um escopo natural, tais noções são moldadas, lapidadas, refinadas e atualizadas ao longo do processo de constituição ou formação do homem, das sociedades, e do permanente arranjo ou movimento formante da natureza, sem que isso implique, ainda, em qualquer relativismo conceitual. Assim, não há como definir rigidamente o *sensus communis*, do mesmo modo como seria insensato fazê-lo com as noções de *wit*, boa educação, bom humor, simpatia⁹⁹. É justamente pelas variadas maneiras nas quais esse senso se apresenta que torna-se forçoso reconhecer que o mesmo possui uma realidade objetiva, a despeito do modo como os homens o tratam.

Ao longo das diversas referências feitas na nota supracitada vale notar como o *sensus communis* pressupõe um fundamento sensível, mas de certo modo reflexionante: como um natural sentimento que dispõe à ação moral, ação esta que encontra sua justa medida na sociabilidade, retornando sobre aquele primeiro afeto, atualizando-se ao longo da história dos povos. Seria como no conhecido exemplo da mão do artista que corrige seu próprio traço no ato mesmo de desenhá-lo, criando formas mais ou menos refinadas, tornando-se melhor em seu mister. A atividade de desenhar aprimora o traço, a mão e o gênio do pintor: e assim, ele pinta com *naturalidade*. Ou seja, o natural, além de princípio, é o resultado de uma formação, de um aprendizado, conforme Shaftesbury afirma nas *Miscelâneas*:

“Um gosto ou juízo, supõe-se, dificilmente vêm prontos e formados conosco para o mundo. (...) Uso, prática e cultura devem preceder entendimento e engenho (...) Um gosto legítimo e justo não pode ser gerado, nem feito, concebido ou produzido sem um prévio trabalho e dores da crítica.”¹⁰⁰

Contudo, se de fato a natureza antecipa um caminho ou modelo a seguir, não está interdito o movimento autônomo do juízo para esta ou outra direção, o sucesso

⁹⁹ Suzuki (2004, p. 8) observa o mesmo no que diz respeito à noção de zombaria e aponta: “Como ocorre nos outros textos do autor, o que se quer evidenciar aqui é a impossibilidade de se transmitir essas noções nas formas filosóficas convencionais (tratado, investigação etc.). Elas não são objetos de definição, de dedução ou demonstração; não são ensinamentos técnicos ou científicos, que podem ser passados adiante simplesmente respeitando as boas normas de pedagogia. Observando-as mais de perto, é possível dizer que essas noções fazem parte de um conjunto maior, como aspectos de um mesmo senso de sociabilidade que é o fundamento da política, da moral e da estética. É exatamente pela ausência desses princípios de refinamento que se viu surgirem, nos tempos modernos, algumas fissuras no corpo social.”

¹⁰⁰ Na íntegra: “Now a taste or judgment, it is supposed, can hardly come ready formed with us into the world. Whatever principles or materials of this kind we may possibly bring with us, whatever good faculties, senses or anticipating sensations and imaginations may be of nature’s growth and arise

não está garantido de saída: sem o cuidado da mente em exercitar sua capacidade reflexiva, tanto inspecionando a si mesma, internamente, quanto com o concurso de outras perspectivas, toda e qualquer afecção natural pode se corromper, promovendo uma enfermidade na alma, uma vez que, como bem observa Paltor (1994, p. 129), “*a conaturalidade garante a universalidade do juízo tanto ético como estético, mas não sua infalibilidade.*” Podemos dizer então que o caráter virtuoso será aquele que une a atividade racional (reflexão) a uma espécie de antecipação natural comum a todos os homens que os habilita ao reconhecimento e distinção da harmonia e do bem da própria espécie. Em momento algum dos ensaios shaftesburianos encontraremos uma definição rígida e precisa do que seja “razão”, contudo é mister notar que esta, pela maneira como se exerce, pode ser compreendida como na ordem de uma opinião: longe de uma faculdade mecânica capaz apenas de organizar representações, temos antes uma capacidade sensível de auto regulação. E assim, o homem virtuoso, atento ao processo de constituição da ordem natural, confere a si mesmo a regra própria do julgar.

properly of themselves without our art, promotion or assistance, the general idea which is formed of all this management and the clear notion we attain of what is preferable and principal in all these subjects of choice and estimation will not, as I imagine, by any person be taken for innate. Use, practice and culture must precede the understanding and wit of such an advanced size and growth as this. A legitimate and just taste can neither be begotten, made, conceived or produced without the antecedent labour and pains of criticism.” Shaftesbury, 2001C, *Miscellany III*, p. 408.

3 FORMAÇÃO CRÍTICA

3.1 A TERAPÊUTICA DO *SELF*

“*E você não precisa ter olhado fora de si mesmo*”¹⁰¹ é a epígrafe eleita para abrir o terceiro e último tratado do primeiro volume das *Características*. Das *Sátiras* de Pérsio, um empréstimo para ilustrar uma proposta da maior seriedade: a recomendação de um remédio específico, um exercício crítico de autocensura, do maior rigor, àqueles que pretendem se dirigir ao público. De certo modo, a arte da própria filosofia, compreendida como prática civil, de formação do homem sensato para a vida em sociedade.

Shaftesbury inicia o *Solilóquio, ou Conselho a um Autor* com a seguinte consideração: “*tenho frequentemente pensado quão desnaturada é a máxima que, em diversas ocasiões, escutei de pessoas inteligentes: ‘no que se refere à conduta privada, ninguém é melhor pelo **conselho** que recebe’.*”¹⁰² O problema que levaria a tal adágio seria o fato de que um conselho deveria ser entendido como uma espécie de doação espontânea, um gesto de generosidade e benevolência, e não servir, a despeito do que se observa na prática moderna, para adular aquele que o propõe ou para “*proporcionar timidamente ao outro a oportunidade de forjar um caráter a partir de nossos defeitos*”¹⁰³. O sentido natural do aconselhamento é justamente a instrução que contribui para o aperfeiçoamento moral, uma comunicação ou um partilhar benéfico entre mestres e aprendizes; e se ele não for gratuito, se carregar outra intenção que não a formação e o entendimento, torna-se impostura.

Além disso, observa o autor, os homens que aceitam de bom grado ensinamentos em qualquer área do saber, mostram-se arredios a quem queira lhes ensinar, explicitamente, sobre costumes e bom senso. Ora, quem, afinal de contas, estaria em condições de fazê-lo? Onde estariam os exemplares? Além disso: a prescrição de regras de conduta ou exaltações individuais travestidas de conselhos

¹⁰¹ Na tradução de Shaftesbury (2001L, vol. I, *Soliloquy*, p. 95): “And you need not have looked beyond yourself.” (Nec TE quaesiveris extra), Pérsio, *Sátira I*. Caselato (2001T, p. 70) traduz como: “*Desnecessário investigar fora de ti mesmo*”.

¹⁰² Shaftesbury, 2001T, p. 70.

¹⁰³ Id. Ibid.

soam como um atentado às liberdades individuais ou como culto à vaidade: os pretensos conselheiros modernos carregam ares de presunção.

Para Shaftesbury, o problema, em seu tempo, tem menos a ver com a natureza mesma da *arte do aconselhar* do que com o método de sua prática. Há algo na modernidade, pois, que torna o conselho algo muito distante de um gesto benevolente ou recurso à formação dos indivíduos, tal qual se observava na antiguidade. Nesta, os autores eram tidos como verdadeiros mestres e, de acordo com Shaftesbury, os poetas¹⁰⁴ eram, dentre todos, os “melhores e mais honrados”, pois conseguiam aconselhar sobre os costumes e “ditar regras de vida” sem precisar expor o seu propósito, *agradando* e *instruindo* seus leitores com liberdade e engenho, *movendo-os* a uma disposição e prática morais. Assim, não parece ser fortuito o fato de que em vez de intricados manuais especulativos ou biografias, os conselhos eram extraídos dos diálogos, das narrativas épicas, dos mitos, do teatro e pela voz dos poetas. Aquilo que se queria ensinar não era imposto como uma verdade dogmática, mas era fruto de um caminho trilhado pelo aprendiz e da sua relação direta com a obra; a lição mais importante, talvez, era o próprio aprendizado da reflexão e da crítica. Por isso era importante manter o presente (*gift*) e o doador implícitos, e, para tanto, a linguagem figurativa e as narrativas impessoais eram formas que permitiam apresentar uma determinada cena, colocar o espectador em contato direto com ela, sem a imposição

¹⁰⁴ Para Shaftesbury, os primeiros poetas eram verdadeiros *dialogistas*, antes mesmo que qualquer filósofo. Ele comenta, a respeito de Homero (ao qual se refere por *mimógrafo*, pai e príncipe dos poetas): “Suas obras, repletas de ação, não são outra coisa que uma engenhosa série ou cadeia de diálogos, girando em torno de uma única catástrofe ou evento extraordinário. Ele não descreve qualidades ou virtudes, não censura os costumes, não faz elogios, nem apresenta ele mesmo os caracteres, mas ainda assim traz seus atores à vista. São eles que se apresentam. São eles que falam de modo a se distinguirem em todas as coisas de todos os demais e a se fazerem sempre parecidos com eles mesmos. Suas diferentes composições e conexões, feitas tão corretamente e mantidas igualmente em cada partícula da ação, instruem mais que todos os comentários e glosas do mundo. O poeta, ao invés de tomar ares imponentes e magistras de sabedoria, dificilmente faz alguma figura, e raramente é revelado em seu poema. Isto é ser verdadeiramente um mestre.” Além disso, os diálogos platônicos eram, para Shaftesbury, igualmente, um gênero de poesia, tal qual os *mimos* ou *peças personificadas da antiguidade* (pensando num momento em que a *imitação dramática* ainda não havia sido levada à perfeição, nem a filosofia plenamente estabelecida). De acordo com Shaftesbury, os escritos platônicos eram tanto *diálogos reais* quanto *peças* ou *recitais de discursos personificados* – e a conformidade à *verdade poética* se revelava na unidade e fidelidade de seus retratos. Segundo ele, “não era suficiente que tratassem fundamentalmente de moral e, conseqüentemente, mostrassem caracteres e costumes reais; exibiam-nos vivos e colocavam a fisionomia e as compleições dos homens diretamente à vista. E, por esse meio, não apenas nos ensinavam a conhecer os outros, mas o que era principal e de maior virtude, nos ensinavam a conhecer a nós mesmos”. Vale a pena consultar o desenvolvimento dessa aproximação entre Homero e Platão, iniciada pela consideração da relação entre literatura e filosofia, bem como a construção do caráter socrático nos diálogos, junto ao método, permitia o aprendizado da crítica e instigava a reflexão. Em Shaftesbury, 2001T, pp. 88-94.

de uma perspectiva particular – justamente o que não ocorre na modernidade, pela figura presente e explícita do narrador.

A maestria dos antigos, com o tempo, foi perdida, e o que se percebe na modernidade são autores cuja preocupação maior é fazerem-se presentes em suas obras e não instruir, instigar a reflexão autônoma. Pensam em agradar o leitor a partir daquilo que os agrada enquanto indivíduos de uma sociedade atomizada, e o que os agrada é a adulação, é serem notados enquanto *personas*, bem mais que algum sentido moral implícito às suas obras¹⁰⁵. Não por acaso estavam em voga os livros de *memórias* e *ensaios*¹⁰⁶, naquele momento de ascensão e construção de um novo escritor e um novo leitor, burgueses¹⁰⁷. Além disso, a comunicação com o leitor passa a se dar de maneira totalmente exteriorizada à obra, como se este fosse um outro

¹⁰⁵ A crítica de Shaftesbury é voltada, mais especificamente, a uma suposta efeminação literária presente entre os autores franceses, e não se refere apenas às *memórias* enquanto gênero; segundo ele, na realidade, grande parte dos escritos em moda naquela nação, mesmo os ensaios políticos, tratados, comentários históricos e demais obras críticas e filosóficas assumem a feição do que denomina por *escrita-memória*. Vale conferir a razão de sua insatisfação: “Um autor que escreve em sua própria pessoa tem a vantagem de ser quem ou o que quiser. Não é um certo homem, nem possui um certo caráter, mas se adequa à fantasia do leitor, de quem, como agora é moda, constantemente cuida e adula. Tudo gira em torno de duas pessoas. E como num amor, ou comércio de cartas de amor, aqui também o autor tem o privilégio de falar eternamente de si mesmo, vestindo-se e embelezando-se enquanto faz uma corte diligente e age sobre o humor do indivíduo a quem se endereça. Este é o coquetismo de um autor moderno, cujas epístolas dedicatórias, prefácios e endereçamentos ao leitor são tantas graças afetadas, designadas para desviar a atenção do assunto em direção a ele mesmo, e fazer com que geralmente seja observado não tanto o que diz, mas o que aparenta ou é, e que figura já faz, ou espera fazer, no mundo da moda.” Shaftesbury, 2001T, p. 95.

¹⁰⁶ Para Shaftesbury, a falta de autocorreção pelo exercício preventivo do solilóquio, hábito desprezado por tais autores, é justamente a razão “porque esses cavalheiros entretêm o mundo tão prodigiosamente no que diz respeito a eles mesmos”, justificando a aversão popularizada à ideia de que alguém possa se instruir por meio de conselhos. Malformados e avessos à conversa interior ou companhia de si mesmos, tais escritores “começam imediatamente a trabalhar no lugar errado e a exhibir no palco do mundo a prática que deveriam ter mantido com eles mesmos, se quisessem que tanto eles mesmos quanto o mundo fossem melhores por sua moral”. Ora, antes de subir ao palco do mundo e se dirigir às pessoas é preciso estabelecer um diálogo interno e, a partir deste, saber o que é digno de ser compartilhado, o que instrui, o que tornado público seria um benefício ao leitor e não uma vaidosa auto referência – e essa prática deve permanecer privada, o que deve vir à tona é o resultado dela, não o rascunho. Shaftesbury prossegue: “De fato, quem suportaria ouvir um charlatão falar de sua própria constituição, da maneira como governa e dirige, que dieta melhor lhe convém e qual a prática com ele mesmo? O provérbio é, sem dúvida, muito correto: “Médico, cura a ti mesmo”. Ainda assim, penso que não teria senão um momento desagradável quem presenciasse tais operações corpóreas. Na verdade, tampouco o leitor é mais bem entretido quando obrigado a assistir às discussões experimentais de seu autor praticante que, o tempo todo, na realidade, não faz mais que tomar seu remédio em público”. Cf. Shaftesbury, 2001T, p. 75.

¹⁰⁷ O próprio conceito de autoria, ainda longe de vir à tona tal qual o conhecemos, precisa desse afastamento ou descontinuidade entre escritor e leitor, entre autor e público, que Shaftesbury pôde notar em sua época. A ascensão do indivíduo burguês, a formação de um novo público letrado e a reconfiguração dos meios de produção e comércio, das noções de direito à propriedade e reconfiguração das cidades, aos passos da industrialização, darão o golpe fatal ao caráter comunitário das obras e à prática ainda corrente no XVIII de dispor das mesmas sem maiores constrangimentos. O legado dos textos ainda se sobrepunha àqueles que os escreviam, mas o cenário viria a sofrer transformações substanciais que, em certa medida, já eram embrionárias naquele momento.

totalmente apartado e com o qual não compartilho, em princípio, nada em comum: ele está fora da composição, como mero espectador-passivo de um desfile de vaidades. A esse respeito, aponta Nascimento (2004, p. 40):

“Símbolo de uma época em que surge a divisão entre o ‘Eu’ e o ‘Tu’, as obras escritas em primeira pessoa (as memórias) vêm destruir a naturalidade presente na Antiguidade. A ‘cena’ já não pode mais se mostrar sem explicitar um propósito: no lugar dos personagens que os poetas nos apresentavam, vemos agora um autor que não quer se ocultar, muito pelo contrário – ele quer ser a única estrela do espetáculo. Não existe mais a fusão e a harmonia entre o público e o autor, também não se pode mais falar de modo implícito e obscuro, deixando com que a ‘lição de moral’ atinja naturalmente a alma do leitor. A modernidade já se põe como um período histórico que prima por estabelecer divisões: as distinções entre autor e público, naturalidade e propósito (intenção), dão o tom de suas obras: o que estava unido na Antiguidade, está agora separado.”

Se, mesmo na antiguidade, em que os autores eram considerados verdadeiros sábios, as prescrições não eram diretas, mas implícitas, cabendo sempre ao interlocutor a tarefa crítica e o aprendizado de percorrer o caminho rumo ao sentido das obras; na modernidade, tempos nos quais os conselhos já são mal vistos de antemão, o cuidado daquele que se dirige ao público deve ser redobrado, sob o risco do conselho ser rejeitado já *de saída*. Ora, mas o que seria o terceiro tratado, senão um conselho àqueles que se pretendem conselheiros (os autores)? Como escapar à aversão moderna em relação a essa troca, a essa espécie de comunicação pedagógica que caracteriza um verdadeiro conselho? Seria isso possível para um autor moderno, ainda mais quando este se dirige aos outros autores? Shaftesbury, trazendo em momentos pontuais ao *Solilóquio* um interlocutor-personagem (com o qual o leitor pode se familiarizar) e estabelecendo um diálogo com este, coloca para si o problema e responde, como a um pretense arguidor¹⁰⁸:

“[...]que a minha intenção não é tanto *dar conselhos*, como considerar a *maneira e forma de aconselhar*. Minha ciência, se é o caso, não é melhor do que a de um *mestre da linguagem*, ou um *lógico*. Pois tenho para mim a forte convicção de que há uma certa destreza ou *astúcia* no argumento, por meio da qual podemos avançar com segurança à parte perigosa do *aconselhar*, e nos assegurar a boa fortuna de ter nosso *conselho* aceito, se ele for algo que

¹⁰⁸ Por vezes o arguidor aparece indicado diretamente, noutras marcado apenas pelo uso das aspas (como nesta altura do texto). A alternância entre a fala em primeira pessoa do singular para a primeira do plural parece ter o mesmo sentido ou função desse personagem ao qual Shaftesbury recorre.

valha. A minha proposta é considerar este caso, como um caso de CIRURGIA”.¹⁰⁹

É notável o expediente ao qual Shaftesbury recorre neste momento do *Solilóquio*: sendo, como veremos, a prática do solilóquio um exercício de internalização ou personificação de um outro *personagem* ou *caráter* no âmbito do *self*, uma espécie de “diálogo da alma”, o autor internaliza ao texto, igualmente, um sutil diálogo por meio de um segundo personagem, que quase passa despercebido. Essa é a astúcia ou destreza de seu argumento, fazendo com que ele possa instruir o leitor pela mediação de um *exemplar visível*, naqueles momentos em que o conselho enreda por caminhos perigosos (quando, por exemplo, parece presunçoso ou dogmático). É, de certo modo, uma forma de trazer o leitor para dentro da obra a partir da sua identificação com esse personagem-arguidor¹¹⁰. A intenção ou propósito (que é a recomendação do exercício do solilóquio aos que se pretendem autores) aparece de maneira mediada, ao fim do percurso, para o leitor moderno, quando este, por si mesmo, atravessar a questão discutida explicitamente (entre autor-narrador-arguidor) do *método* e *forma* própria que lhe possibilitaria fazer de seus conselhos verdadeiros ensinamentos. Há, sim, uma prescrição (o solilóquio é um *remédio*); mas o juízo final sobre o tratamento, pela lida com o exemplar proposto por Shaftesbury, cabe ao leitor.

A importância de tal expediente é a de preservar o livre intercâmbio e comunicação entre autor e leitor, já que não há mais, na modernidade, uma continuidade ou harmonia entre tais caracteres, aquela unidade que tornava possível aos antigos apresentarem na escrita a mesma naturalidade da fala, fazendo com que o sentido ou propósito fosse intuído, naturalmente, pelo aprendiz. Os diálogos antigos eram uma expressão direta de seu pensamento que dispensava mediações: essa imediatez permitia ao leitor uma espécie de comunhão com seus mestres; o espírito ou sentido implícito à obra era apreendido, ainda que por meio das narrativas

¹⁰⁹ “That my Pretension is not so much *to give Advice*, as to consider of *the Way and Manner of advising*. My Science, if it be any, is no better than that of a *Language-Master*, or a *Logician*. For I have taken it strongly into my head, that there is a certain Knack or *Leger-demain* in Argument, by which we may safely proceed to the dangerous part of *advising*, and make sure of the good fortune to have our Advice accepted, if it be anything worth. My Proposal is to consider of this Affair, as a Case of SURGERY.” Shaftesbury, 2001L, *Soliloquy*, vol.1, p. 98.

¹¹⁰ Nascimento (2004, p. 45) comenta, a respeito da diferença em relação aos diálogos antigos, que no Solilóquio “o interlocutor também fará as vezes de leitor. É ao leitor que Shaftesbury tem, por várias vezes, necessidade de se dirigir: seus ‘pensamentos’ de escritor moderno precisam, à medida que vão preenchendo o papel em branco, dessa figura imaginária”.

mitológicas, fábulas ou ficções de qualquer tipo, porque fazia parte de um repertório e uma linguagem comuns, de um arcabouço de referências compartilhado e uma vivência concreta¹¹¹. Devemos, pois, imitar a arte antiga? Não plena ou diretamente. Há algo a se aprender com ela, mas dificilmente seria possível imitá-la sem reduzi-la à mera cópia ou farsa, ou então suportar o reflexo que nos apareceria nos moldes dessa *escrita-espelho*¹¹². Nossos costumes estão tão distantes de certa *naturalidade*, que a representação dos mesmos, ao molde antigo, seria detestável ou ridícula. Segundo Shaftesbury, a “antiga maneira de escrever” não pode ser muito bem imitada, nem bem traduzida, e o escritor moderno se vê frente a um dilema. Ele argumenta:

“O que faremos se a fantasia nos pega, e resolvemos tentar o experimento em assuntos modernos? Vede a consequência! – Se evitamos a cerimônia, somos inaturais; se a usamos, e aparecemos como naturalmente somos quando nos saudamos, nos encontramos e nos tratamos mutuamente, odiamos a cena. – O que será isso, senão odiar nossas próprias faces? Seria uma falha do pintor? Deveria ele pintar falsamente ou com afetação, misturar o moderno com o antigo, unir formas de maneira extravagante e trair sua arte? Senão, que meio haverá? O que resta a ele, senão jogar fora o lápis – Não desenhar mais de acordo com a vida, nunca mais escrita-espelho ou representação de pessoas, em qualquer gênero considerado.” (SHAFTESBURY, 2001T, p. 95)

Assim, o filósofo diagnostica a agonia do diálogo. Contudo, nota-se que a prescrição do solilóquio permanece, ainda que numa medida gradativa: se não é possível escrever com a naturalidade e imediatez dos antigos, pode-se *internalizar* essa prática para que, a partir do exercício de autocorreção do *self*, um novo escritor vá se formando e, aos poucos, disponha de verdadeiros conselhos a compartilhar. Seria possível supor certo otimismo na ideia de que, pela prática e extensão desse tratamento, em algum momento, o gosto de toda uma nação poderia começar a se corrigir; que a prática do solilóquio pudesse, com o passar do tempo, se tornar

¹¹¹ No *Ensaio*, Shaftesbury fala da naturalidade e bom humor com o qual mesmo os assuntos mais sérios podiam ser retratados pelos antigos, já que faziam parte de um cotidiano partilhado. Segundo ele, “*Their treatises were generally in a free and familiar style. They chose to give us the representation of real discourse and converse by treating their subjects in the way of dialogue and free debate. The scene was usually laid at table or in the public walks or meeting places, and the usual wit and humour of their real discourses appeared in those of their own composing. And this was fair.*” Shaftesbury, 2001C, *An Essay*, p. 35.

¹¹² Shaftesbury descreve o espelho de época a ser forjado nos seguintes termos: “*Ora, assim como um pintor que desenha as batalhas ou outras ações de cristãos, turcos, indianos ou de qualquer outro povo distinto e peculiar deve necessariamente desenhar as diferentes figuras de sua peça em suas proporções, gestos, hábitos e armas próprias e reais, ou ao menos tão semelhantes quanto possível, assim também o escritor, seja quem for, entre nós, modernos, que se aventurar a pôr seus camaradas modernos em um diálogo, deve introduzi-los em seus próprios costumes, gênios, comportamento e humor.*” Shaftesbury, 2001T, p. 95.

novamente familiar e rotineira tanto para autores quanto para leitores. Mas não seria, justamente, esse o propósito mais geral implícito ao *Solilóquio*? Certamente. Mas cabe observar o que, nas circunstâncias presentes, pode e deve ser feito de imediato: os autores precisam aprender uma maneira, uma forma de escrever que possa estabelecer uma relação com o leitor mais próxima possível daquele exemplar antigo, um exemplar de *simplicidade* e *naturalidade*. E para aprender (ou reaprender) a escrever, para aprender a melhor maneira de se dirigir a um público de características determinadas, dado aquilo que é tão próprio à modernidade, é que o solilóquio, enquanto “remédio caseiro” a ser administrado em doses homeopáticas, permanece prescrito a todos os pretensos autores. Nesse sentido, Caselato (2001, p. 55) sugere:

“considerando que a ‘escrita-memória’ é inevitável entre os modernos, a única maneira de retomar o gênero filosófico é purificar o ponto de vista do narrador, mediante o exercício do solilóquio. Pois, se um escritor moderno não pode deixar de aparecer em sua obra, para que possa escrever sob o gênero didático é necessário que pratique o solilóquio, para temperar seu entusiasmo ao se colocar sob a figura do narrador. Como nos diálogos de Platão, este deve dar conta de como veio a saber da história, ou garantir de alguma maneira a verossimilhança da narrativa, que depende unicamente da fidedignidade daquele que narra.”

Não se trata, portanto, de “copiar” os antigos, mas de criar um expediente que permita, ainda que gradativamente, minimizar a distância entre mestre e aprendiz (ou entre o “eu” e o “tu”), própria à modernidade, pelo exemplar antigo. A questão passa a ser como tomar tais exemplos sem incorrer numa farsa, numa ideia “fora de lugar”. Assim, se Shaftesbury recorre aos diálogos como referência, não é sem conferir aos seus escritos alguma característica própria à sua condição moderna, uma vez que o escritor não é uma entidade apartada de seu tempo e imune às categorias que se cristalizaram no pensamento da época. Paradoxalmente, o autor moderno, incapaz de bem imitar os diálogos antigos, necessita internalizar o diálogo para se “curar” e tornar-se capaz de receitar o mesmo remédio aos seus aprendizes. E, assim, a imitação¹¹³ de tão belo exemplar pode começar a ser resgatada.

Quando a modernidade é pensada não pelo reconhecimento de suas características, pelo que lhe é peculiar, mas por mera oposição a qualquer tradição anterior, esta deixa de se compreender corretamente, por ignorar o desenvolvimento

¹¹³ A distinção entre *cópia* e *imitação* é fundamental para compreender como o filósofo, o poeta, o pintor devem lidar com os modelos no exercício crítico de criação ou invenção. Há um capítulo dedicado a este tema, que vale a pena ser consultado em Pimenta, 2007, *Da cópia à imitação*, pp. 110-134. Nele, a *imitação* aparecerá como *método* filosófico adequado ao estudo da natureza humana.

histórico do pensamento, como se o “edifício do saber” pudesse, de fato, ser erguido de algum marco zero. A simples oposição ou negação desse caminho nada explica a respeito de si mesma: é necessário, antes, conhecer o que é peculiar ao próprio caráter e à época presente para daí poder afirmar sua *diferença* com a antiguidade. Não é preciso, de acordo com, Shaftesbury “sacrificar os antigos” em nome da afirmação de uma identidade própria, desprezando todo o seu exemplar legado de *beleza, simplicidade e virtude*, já que pensar a Antiguidade é apontar, de certa forma, para um elemento de formação da própria modernidade. Como afirma Nascimento (p. 232, 233), “se o pensador da Modernidade é um ser ambíguo que transita entre o mundo do presente e o do passado (...) é porque, paradoxalmente, esse é o seu caráter”. O seu diálogo, portanto, inspira-se nos ensinamentos antigos, mas é próprio à modernidade e não pode copiar aquela *forma* explicitamente: se não é possível fugir às narrativas em primeira pessoa, que este narrador seja educado, pela terapêutica do *self*, para não se sobrepor ao sentido e propósito da obra. Como verdadeiro criador, o autor pode trazer à tona as contradições de seu tempo e de sua própria condição, resgatando um exemplar da antiguidade e fazendo deste um uso que permita a construção ou formação de uma identidade ou imagem de época, sem incorrer no ridículo, e partir da qual se forja um espaço crítico capaz de reformar, gradativamente, o gosto e entendimento comuns.

“Tal poeta é, de fato, um segundo *criador*, um verdadeiro **Prometeu** abaixo de **Zeus**. Como o artista soberano ou natureza plástica universal forma *um todo* coerente e proporcional em si mesmo, com uma correta sujeição e subordinação das partes constituintes. Observa os limites das paixões e conhece seus *tons* e *medidas* exatos, pelos quais os representa corretamente, marca o *sublime* dos sentimentos e da ação e distingue o *belo* do *deformado*, o *amigável* do *odioso*. Presumo que o artista moral, que pode assim imitar o criador e conhecer a estrutura e a forma interna de seus semelhantes, dificilmente será desconhecedor de *si mesmo* ou ficará incerto quanto aos números que fazem a harmonia da mente. Pois a *fraude* é mera *dissonância* e *desproporção*. E mesmo que os vilões possam ter *tons* enérgicos e capacidades naturais de ação, é impossível que o verdadeiro *juízo* e o verdadeiro *talento* possam residir onde não existam *harmonia* e *honestidade*.” (SHAFTESBURY, 2001T, p. 98)

Se, por um lado, o autor não deve ceder ao gosto corrompido de seu tempo nem aos caprichos de leitores malformados, por outro o leitor não deve ser colocado diante da obra passivamente. É preciso salvaguardar a liberdade de ambos: a mediação das prescrições ou conselhos do autor aos seus leitores por meio de um refinamento na forma de apresentá-los é signo de deferência pela opinião e juízo

alheio. Cabe ao escritor cultivar um hábito que o auxilie nessa empreitada, a exercitar a mão, e esse hábito é justamente o exercício do solilóquio. E assim, com boa fortuna, como afirma Shaftesbury, o leitor moderno aceitaria de bom grado, bons conselhos, porque, de certo modo, participaria ativamente desse processo de aprendizagem, estabelecendo uma troca, um comércio, um espaço de comunicação com seus preceptores. Embora apartados, ainda teríamos um escritor para o qual há espaço de criação e um leitor ativo, capaz de participar da composição, ou, nas palavras de Nascimento (2004, p. 46), *“transformado na figura do leitor do Soliloquy or advice to an author, o candidato à autoria participa do livro. Ao assumir esse papel, ele já não é mais um mero destinatário, mas parte integrante do conselho de Shaftesbury”*.

Tendo isso em mente, retornamos ao problema da *arte de aconselhar*: é preciso compreender a dimensão que esta assume, já que por meio dela, em sua *naturalidade e honesta simplicidade* é possível instruir os homens e moldar seus caracteres, como nos ensinam os escritos antigos. A arte do aconselhar, imbuída de uma intenção moral, adquire relevância para a constituição do próprio ambiente público: como devo me dirigir àquele que pretendo instruir e com o qual compartilho um espaço comum? Qual o propósito compartilhado? A preocupação com o método vem ao encontro da necessidade de considerar as relações próprias de formação de uma esfera pública, uma linguagem comum que perpassasse os âmbitos público e privado, erigindo caracteres particulares e o retrato de um determinado período. Assim, o aconselhar é não apenas um *mimo*, mas algo que fomenta um comércio – no sentido de que estabelece uma troca gratuita, uma comunicação, cuja finalidade é um benefício compartilhado por todos. De acordo com Nascimento (2004, p. 29), *“o conselho de Shaftesbury tem por fim fazer com que os candidatos a autores se voltem para a própria condição da comunicação”*.

Os escritores, exercendo seu mister com correção ou não, são invariavelmente elementos formadores, responsáveis pelas feições que uma época adquire. O que Shaftesbury detecta na modernidade é o predomínio de um gosto *desnaturado*, corrompido, que se compraz com as imagens daquilo que é disforme e viciado, ou seja, um *mau gosto*. Cabe, pois, a esses elementos formadores a tarefa de corrigir esse cenário, a partir de uma correção que se inicia com uma volta a si mesmo, com um olhar sobre sua própria condição. Segundo o filósofo, o que falta aos autores não é “talento” ou “imaginação”, mas juízo e correção. Ele alega: *“são os hábitos que lhe fazem falta. O único que pode nos fazer conhecer a harmonia e a proporção, é um*

*justo e apropriado sentimento moral, que nos daria, por outro lado, o tom exato e a medida das paixões humanas.*¹¹⁴ Esse hábito, não cultivado pelos autores modernos, era justamente o que fazia dos antigos verdadeiros mestres em entendimento e sensatez (*understanding and good sense*). Segundo o autor, esses eram reconhecidos pela naturalidade com a qual conseguiam manter-se constantemente em conversação e, para tanto, não era preciso nada além do que a companhia de si mesmos. Os diálogos privados lhes eram familiares e rotineiros, como uma conversa travada no interior de si mesmo, um exercício crítico de autoconhecimento, que permite o aprimoramento moral por meio de *“diligência, estudo e imparcial autocensura”*¹¹⁵. Tratava-se, segundo o autor, de erigir em si mesmo *“um companheiro que, corretamente admitido em parceria, rapidamente corrigiria o seu parceiro e colocaria os seus negócios no rumo certo”*.¹¹⁶ Ora, qualquer aprendizado, inclusive a respeito de si mesmo, pressupõe um instrutor, mestre ou guia: se no palco mundano encontramos preceptores nas figuras dos autores, no palco da alma humana, o homem sábio tem seu *daemon*¹¹⁷ para lhe orientar – é o que nos ensina a sabedoria antiga. Mas o que representa a imagem do *daemon*? Segundo Shaftesbury, o que os antigos queriam implicitamente ensinar é que, em suas palavras,

“temos cada um de nós um paciente em *nós mesmos*, que somos propriamente o objeto de nossa prática, e que nos tornaremos verdadeiros praticantes quando, em virtude de um *recesso* íntimo, pudermos descobrir uma certa *duplicidade* de alma e dividir a nós mesmos em *dois indivíduos*. Um deles, como supunham, aprovaria imediatamente a si mesmo como um *sábio* venerável e, com ar de autoridade, erigiria a si mesmo nosso conselheiro e governante, enquanto o outro, que não tem em si mesmo nada além do que é humilde e *servil*, se contentaria em seguir e obedecer. Quanto mais esse *recesso* fosse íntimo e profundo, e o número *dois* formado na

¹¹⁴ “Nor do we condemn them on their want of wit or fancy, but of judgment and correctness, which can only be attained by thorough diligence, study and impartial censure of themselves. It is manners which is wanting. It is a due sentiments of morals which alone can make us knowing, in order and proportion, and give us the just tone and measure of human passions.” Shaftesbury, 2001C, *Soliloquy*, p. 125.

¹¹⁵ “Diligence, Study, and impartial Censure of themselves”. Shaftesbury, 2001L, vol. 1, *Soliloquy*, p. 172.

¹¹⁶ Shaftesbury, 2001T, p. 79.

¹¹⁷ Como Sócrates tinha o seu, com o qual mantinha-se sempre em conversação e os poetas, suas musas. Shaftesbury pede licença para adentrar no campo da erudição e mostrar quão antiga é essa ideia de que *“temos cada um de nós um demônio, gênio, anjo ou espírito-guardião, a quem estamos estritamente unidos e ligados desde a primeira aurora de nossa razão, ou momento de nosso nascimento.”* Id., ibid., p. 78. Ao longo do texto traz referências cujo sentido é o mesmo: um “outro” de si mesmo, que auxilia na auto inspeção que caracteriza o solilóquio.

prática em nós, tanto mais progrediríamos em moral e verdadeira sabedoria.”
(SHAFTESBURY, 2001T, p. 78)

Embora o escritor moderno não esteja acostumado a um exercício tão natural quanto dialogar consigo mesmo, precisa torná-lo natural mediante “estudo e aplicação”: somente assim seria possível refinar e cultivar aquele *sentimento moral* que lhe daria, por sua vez, a *justa medida* das paixões humanas. O solilóquio, então, seria essa espécie de diálogo interno familiar aos antigos, exercício essencialmente crítico sem o qual o aperfeiçoamento moral resta comprometido, bem como da própria razão, que restaria à mercê das oscilações da vontade e variação dos humores. Para Shaftesbury, a fundação de uma vontade constante e a busca do equilíbrio entre os humores que constituem a alma humana (e, analogamente, o espaço público) é a atividade fundamental de formação tanto do caráter virtuoso quanto do espaço público salutar, ainda que se dê gradual e mediadamente. No que concerne ao indivíduo, tal atividade é uma verdadeira medicina da mente, um método cirúrgico ilustrado pela crença antiga de que todos têm em si ou ao seu lado um *daemon*, um parceiro que erigimos em nós mesmos em busca da perfeita harmonia interior. Segundo o autor, o “conhece-te a ti mesmo” délfico expressa justamente essa divisão do *self* praticada no solilóquio, o que equivaleria a dizer “dividi-te a si mesmo”, “sê dois”. Num dos lados, restaria o pupilo, aquele que aprende, noutro o preceptor, o que ensina, representando, por sua vez, *apetites* e *razão*. Como Shaftesbury diz, o resultado é que ensinamos e aprendemos por essa via: logo, embora a divisão do eu resulte em duas partes distintas, a imagem do *daemon* representa a tomada de posição, o veredicto sensato que garante a unidade do indivíduo, possibilitando que um *novo caráter* seja formado a partir de si mesmo, em seu próprio exercício de regulação. Isso significa “*ser dois para manter-se o mesmo*”. A cisão consiste na tarefa de atribuir à cada parte aquilo que lhe é de direito e valia na economia e ordem do sistema do *self*. E a unidade se revela na *constância* do caráter, resultado esperado dessa operação na alma que deve tornar-se prática regular.

Dividir-se em dois, ou melhor, distinguir a parte apetitiva da racional e fazer com que ambas se declarem e tomem seus partidos é um mecanismo que implica certa violência, pois é preciso que a razão se sobreponha às artimanhas das paixões, a fim de garantir um espaço propício ao diálogo, num momento no qual as paixões mostram-se mais “robustas” que a razão. Enquanto a razão permanece no mesmo status que os apetites, a vontade oscila insensatamente. Somente no momento em

que os apetites são regulados racionalmente é que se torna possível conquistar uma vontade estável e firme. Tal disputa entre as partes da alma humana revela a finalidade do solilóquio como o ato racional de busca do equilíbrio das paixões. O almejado é garantir autonomia e constância à vontade, tornar o arbítrio soberano às investidas da fantasia:

“Pois o **apetite**, irmão mais velho da **razão**, sendo o rapaz de constituição mais forte, está seguro em toda disputa de obter a vantagem de poder dispor tudo a seu favor. E a *vontade*, tão orgulhosa, é no melhor dos casos apenas um peão ou bola nas mãos desses jovens, que se mostram muito lamentavelmente igualados até que o mais jovem, ao invés de chutar ou chicotear a esmo, abandona o peão ou bola e começa a espancar seu irmão mais velho. É então que a cena muda. Pois o mais velho, como um extremo covarde, torna-se agora civilizado sob esse tratamento e, posteriormente, concede ao mais jovem um jogo tão justo quanto possa desejar.” (SHAFTESBURY, 2001T, p.87)

O jogo entre os elementos da alma, ilustrado por Shaftesbury, trata do esforço racional que visa subjugar os caprichos das paixões. Para que se estabeleça um justo ambiente a razão precisa se impor com violência, “espancar seu irmão mais velho”, o apetite, mais forte e robusto. O cenário desregulado é justamente aquele anterior à reflexão e ao refinamento do juízo. Vemos que a finalidade do esforço racional não é suprimir qualquer litigante (seja qual paixão esteja em jogo), mas antes a de estabelecer as condições necessárias para que a vontade (ou o arbítrio) possa se tornar autônoma e constante, torná-la judiciosa e forte frente as investidas irregulares da fantasia. De acordo com Shaftesbury, o maior veneno para a razão é a paixão desmedida e o esforço racional é de cunho civilizador: é, de certo modo, uma tarefa estoica, que pressupõe que os prazeres mais elevados são aqueles refinados, os prazeres *mentais*, antes que os decorrentes dos desvarios das paixões violentas. Às *perturbationes*, Shaftesbury busca a *constantiae*, por meio de um verdadeiro tribunal moral, no interior do *self*:

“Por mais cruel que possa parecer um tribunal como a *Inquisição*, deve ser formidável quando erigido em nós mesmos, caso aspiremos à uniformidade de opinião necessária para nos manter com uma *única vontade*, e para nos preservar no mesmo espírito de um dia para o outro. Quanto a isso, a filosofia pode ser considerada pouco melhor que a perseguição. E é necessário que um *juiz supremo* em matéria de inclinação e apetite invista decididamente contra o coração, perturbando cada fantasia atraente, interrompendo cada prazer.” (SHAFTESBURY, 2001T, p. 86)

Se o solilóquio é tratado por Shaftesbury como um método *cirúrgico*, qualquer arguidor pode lhe conceder que, em casos dessa natureza, a prática aprimora o

método ou, conforme o autor, a *mão faz o médico*. Trata-se de uma espécie de *medicina mens*, cuja dificuldade reside menos na prática propriamente dita do que em encontrar quem esteja habilitado a exercê-la, nos tempos modernos. Além de um paciente submisso e determinado a enfrentar a operação, seria preciso encontrar um cirurgião provido de *sentimento e compaixão*, capaz de “*preservar a maior delicadeza e ainda agir com a maior resolução e coragem*”¹¹⁸. Sem a firme resolução praticada por mãos delicadas, o resultado seria a aquisição de alguma intuição (*insight*) e alguma mão (*a Hand*), mas rude demais para os propósitos da cirurgia. Nessa grande imagem construída¹¹⁹ pelo autor, ele sugere apenas que antes de instruir, “curar” quem quer que seja, precisamos *nos* instruir. É por isso que o *paciente* e o *médico* serão o próprio leitor: somente ele poderia agir com a firmeza e determinação necessárias, e com o cuidado para não forçar a *mão*. O crítico mais severo e justo que podemos encontrar reside em nós mesmos. Para explicar como este pode se desdobrar em dois personagens distintos, é preciso esclarecer o próprio exercício do solilóquio ao interlocutor, aludindo agora à imagem teatral:

“Uma pessoa de qualidades profundas, ou talvez de capacidade incomum, comete por acaso um erro. Está preocupada com isso. Sobe sozinha ao palco, olha em volta para ver se tem alguém por perto, e então começa a se censurar, sem se preservar minimamente. Espantar-vos-íeis de ouvir quão de perto encara os assuntos e com que cuidado conduz o trabalho da *auto dissecação*. Em virtude do **solilóquio**, torna-se duas pessoas distintas. É pupilo e preceptor. Ensina e aprende.” (SHAFTESBURY, 2001T, p. 72)

Apesar da dificuldade – e, igualmente, por conta dela – o solilóquio se torna tão essencial àqueles que se pretendem autores, já que consiste numa natural autocensura e regulação, uma prática cujo fim é edificar o caráter. Ora, antes de ensinar ao aprendiz, os próprios mestres precisam se tornar *exemplares*. A despeito da aparente facilidade da empreitada – quem julga desconhecer a própria mente e seus propósitos? –, tal exercício requer, na verdade, grande esforço: primeiro por não estarmos familiarizados com ele, segundo porque a linguagem própria aos pensamentos é obscura demais e não se distingue facilmente. Segundo o autor, justamente por essa razão o solilóquio antigo era uma prática vocalizada tal qual um diálogo normal, pretendendo dar voz e entonação aos pensamentos mais implícitos, o que auxiliava a desobscurecê-los, ajudando a distinguir quem se declarava a cada

¹¹⁸ “[...] preserve the highest Tenderness, and yet act with the greatest Resolution and Boldness”. Shaftesbury, 2001L, vol 1, *Soliloquy*, p. 99.

¹¹⁹ Em Shaftesbury, 2001T, p. 71.

momento, desmascarando as fantasias. A antiga arte do solilóquio, então, revelava-se como isenta de toda e qualquer impostura, já que por meio dela era possível dar forma, ou figurar, numa espécie de palco interior, todos os elementos obscuros que povoam a mente. Shaftesbury afirma:

“É aqui que nosso remédio soberano e método ginástico do **solilóquio** têm sua origem, quando, por uma certa figura de poderosa retórica interior, a mente *apostrofa* suas próprias **fantasias**, reduzindo-as a suas próprias *formas* e *personagens*, e endereçando-se a elas familiarmente, sem a menor cerimônia ou deferência.” (SHAFTESBURY, 2001T, p. 87)

Essa “ginástica” moral significava dar imagem ao pensamento, ou transformar em personagens as paixões, fantasias, desejos e toda sorte daquilo que na mente se expressa de maneira confusa, pouco clara. Dessa forma, evidenciavam-se tais elementos, tornava-se mais “aberto” o próprio pensamento. O caráter se tornava, de certo modo, espectador e crítico de si mesmo, adquirindo a clareza necessária para bem julgar e corrigir seus desequilíbrios. De acordo com Shaftesbury (2001T, p. 79), *“é isso que, na nossa falta, os moralistas ou filósofos esforçam-se em por fazer em nosso lugar, quando, como é comum, seguram para nós uma espécie de espelho vocal, extraem sons de nosso peito, instruem-nos com clareza na personificação de nós mesmos.”*

É preciso observar, contudo, que o solilóquio não admite certa linguagem comum ao palco mundano¹²⁰, segundo a qual a confissão de determinados vícios confere àquele que os profere uma espécie de redenção diante dos espectadores, mas principalmente, de si mesmo. Por meio de tal impostura aliada a alguma troça, o patife (*knave*) se exime e foge do diálogo consigo mesmo. Ele exterioriza suas debilidades, pode até encenar algum remorso, mas se furta à real autocensura, como se transferindo uma tarefa que lhe era particular para o outro e, valendo-se da compaixão, simpatia ou reprimenda alheia, sente-se redimido e declara o caso como resolvido, *distraindo-se de si mesmo*. O que lhe falta, segundo o autor, é a *força de caráter* de se pôr à prova diante de seu juiz mais severo e honesto: o outro de “si mesmo”. Afinal, com tal crítico erigido em seu interior, como seria possível prosseguir com qualquer autoengano? Shaftesbury (2001T, p. 80) alega:

“Podemos defender a vilania ou pregar a tolíce diante do mundo, mas parecer tolos, loucos ou tratantes diante de *nós mesmos* e mostrar diante de nossas próprias faces que somos realmente *assim* é insuportável. Pois tão sincera é

¹²⁰ “Um certo ar de brincadeira e humor, que prevalece atualmente no mundo da moda.” Id., *ibid.*, p. 79.

a reverência que cada um tem por si mesmo quando aparece diante de seu círculo, que preferiria professar as coisas mais vis sobre si mesmo em público do que ouvir seu caráter de sua própria boca, em particular.”

Desse modo, a linguagem mundana, suas troças, esquivas e simulações, não são próprias ao exercício de autocensura: o tom zombeteiro não se sustenta no tribunal moral da alma humana. O recesso íntimo pressupõe familiaridade em relação a si mesmo e força para suportar aquilo que aparecerá como desagradável, para que possa haver correção e, para isso, é necessária uma resolução real da *vontade*¹²¹. Shaftesbury está ciente que a tarefa não se estende a todos, sem alguma mediação. Pois ainda que o solilóquio se mostre como prática benéfica e necessária para todo e qualquer homem, há uma gradação a ser observada na aplicação de tal remédio: do filósofo para os autores em geral, destes, para o público. O caráter corrompido ou disperso de si mesmo não é capaz, por si só, de imergir de saída em tal exercício e obter sucesso sem a mediação de um *preceptor*, já versado no método. Mas quem ocuparia a posição de preceptor ou conselheiro? Seriam os *amantes*, aos quais naturalmente os homens estendem sua simpatia, quando estes se isolam do mundo tentando curar-se de seus infortúnios? Seriam os *místicos* ou visionários, que também se abstêm do trânsito mundano em profundas e beatas meditações? Ou os *feiticeiros*, que trabalham em isolamento, na investigação dos mais recônditos mistérios da natureza?

Considerando esses três candidatos a exemplares da arte do autoexame, Shaftesbury afirma que “*nem o amante, nem o autor, nem o místico, nem o feiticeiro*”, são capazes de fazer justiça ao esforço próprio ao solilóquio. Segundo o autor, a razão que os exclui enquanto candidatos a mestre é que nunca estiveram verdadeiramente a sós, consigo mesmos, a despeito de poderem causar essa impressão: tanto o autor quanto o amante¹²² são perturbados pelas visões constantes do objeto amado ou

¹²¹ “Pois, sendo a **vontade** sempre tão livre, o *humor* e a *fantasia*, como se vê, a governam. E estes, por mais livres que os suponhamos, modificam-se frequentemente, não sabemos como, sem pedir nosso assentimento ou fornecer-nos qualquer explicação. Se é a *opinião* que governa e provoca a mudança, encontra-se ela mesma igualmente sujeita a ser governada e variar por seu turno. E pelo que pude observar a respeito do mundo, *fantasia* e *opinião* apoiam-se igualmente sobre o mesmo princípio. De tal modo que se não houver um certo *inspetor* ou *auditor* estabelecido dentro de nós para dar conta dessas opiniões e fantasias da forma correta e censurar de maneira precisa seus diversos florescimentos e hábitos, seremos tão pouco capazes de permanecer um dia com a mesma *vontade*, quanto uma árvore com a mesma *forma* durante o verão, sem a assistência de um jardineiro e a vigorosa aplicação das tesouras e lâminas de poda.” Shaftesbury, 2001T, p. 86.

¹²² “Pois um amante apaixonado, por maior solidão que possa afetar, nunca pode estar verdadeiramente *com ele mesmo*. Seu caso é como o do *autor* que começa a cortejar o público e

perseguido, os místicos e feiticeiros¹²³ atormentados pelas fantasias, distraídos pela contemplação de outras “naturezas misteriosas” que não a sua própria. Logo, o único que estaria em condições de assumir o lugar de conselheiro, ou orientador, seria o *“homem sensato, o sábio ou o filósofo”*. Um bom exemplo do resultado alcançado pela mediação de um verdadeiro conselheiro é ilustrado por Shaftesbury na estória de um jovem apaixonado, que somente pôde vir a se curar pela prática do solilóquio, com auxílio de um mestre. O jovem responde a este, ao final da empreitada:

“Estou na verdade muito satisfeito agora que tenho em mim *duas almas distintas e separadas*. Essa lição de filosofia aprendi desse vil sofista **amor**. Pois é impossível acreditar que, tendo uma e a mesma alma, pudesse ser ao mesmo tempo boa e má, apaixonada pela virtude e pelo vício, desejosa de contrários. Não. Deve haver necessariamente *duas*; quando a *boa* prevalece, agimos belamente; quando a *má*, agimos indigna e vilmente. Tal era o meu caso. Pois, ainda há pouco, a alma *doente* era inteiramente mestra. Mas agora, graças à vossa assistência, a *boa* prevalece e sou plenamente uma nova criatura, com outra *apreensão*, outra *razão*, outra **vontade**.”(SHAFTESBURY, 2001T, p. 86)

No que concerne à sua aplicação mediada, é necessário que um verdadeiro mestre mostre o caminho que o pupilo poderá, posteriormente, por si só traçar – e a assistência de um preceptor não implica, de todo modo, a prescrição de regras severas ou qualquer sorte de imposições arbitrárias: é necessária uma educação liberal. Já no que concerne à prática imediata, é preciso aplicar, segundo Shaftesbury (2001T, p. 73), apenas *“uma pequena porção desse regime (...) e aplicar para uso privado, especialmente no caso de autores”*, já que é necessário resguardar as diferenças explícitas entre aquilo que era próprio à Antiguidade e o que é possível de tornar-se prática moderna, pois *“sabe-se bem que não somos muitos dentre nós como aquele romano (Cícero) que desejou ter janelas em seu peito, para que tudo pudesse ser tão conspícuo ali quanto em sua casa, a qual, pela mesma razão, construiu tão aberta quanto possível.”*

embarca numa intriga suficiente para distraí-lo e retirá-lo de si mesmo. O que quer que medite sozinho é interrompido pela presença imaginária da amante que ele ainda persegue. Nenhum pensamento, expressão ou visão que seja puramente para ele mesmo.” Shaftesbury, 2001T, p. 81.

¹²³ “Ao invés de examinar estritamente sua própria natureza e mente... [o santo visionário ou místico] deixa-se levar pela contemplação de outras naturezas misteriosas, as quais não pode nem explicar, nem compreender. Tem os fantasmas de seu zelo diante dos olhos e é tão familiar aos modos, essências, personagens e manifestações de sua **divindade**, quanto o *feiticeiro* às diversas formas, espécies e ordens de seus **gênios** ou **demônios**. De modo que não hesitamos em afirmar que, tanto quanto um religioso recluso, um devoto ou um *ermitão* jamais esteve verdadeiramente com ele mesmo.” Idem, ibidem.

Portanto, de acordo com Shaftesbury, é tarefa do filósofo (ou homem sábio) *aconselhar* os autores, uma vez que o exercício do solilóquio é, de certo modo, a atividade crítica que caracteriza a própria filosofia, que ensina sobre a natureza mesma do homem, instruindo-o em *entendimento* e *sensatez*. Se para ser um bom autor é preciso exercitar-se nessa via, somente o filósofo pode assumir a tarefa de mestre, de conselheiro daqueles que se propõem a novos mestres, pelo refinamento de sua arte. E assim, Shaftesbury conclui:

“A habilidade e a graça da escrita se fundam, como nosso sábio poeta nos conta [Horácio], em *conhecimento e sensatez*, não apenas no conhecimento que se aprende com os autores comuns ou nas conversações gerais do mundo, mas nas regras particulares da arte que somente a filosofia expõe.” (SHAFTESBURY, 2001T, p. 90)

3.2 LIBERDADE E HUMOR

De que modo o comércio entre os homens, ou a sociabilidade, *fim e desígnio* da natureza humana, contribui para o refinamento moral de cada particular? E de que modo o caráter refinado contribui para o alargamento da boa sociabilidade? Tanto A *Carta sobre o Entusiasmo* quanto *Sensus Communis, um Ensaio sobre a Liberdade do Engenho e do Humor* (que compõem o primeiro volume das *Características*), tratam dessas questões e apontam as condições sem as quais há um adoecimento tanto do espaço público quanto dos caracteres privados. Em ambos encontraremos a defesa da *liberdade* e do *humor* como ingredientes indispensáveis para a boa sociabilidade, sem os quais as opiniões se enrijecem e os espíritos tornam-se facciosos. Tomando a recente chegada à Inglaterra dos refugiados calvinistas, após a revolta dos *camisards*, um grupo de “*histéricos ‘inspirados’, convulsivos e profetas das desgraças*”¹²⁴ que perturbavam a ordem pública, Shaftesbury pôde trazer à ordem do dia um importante questionamento sobre as relações entre a *religião* e o *riso*: em que medida este último pode contribuir nos assuntos públicos e religiosos? Para ele, uma das razões pelas quais o dogmatismo cria raízes na sociedade é a interdição do uso do humor nos temas ditos “sagrados” ou sérios. Afirma, na *Carta sobre o Entusiasmo*: “*a maneira melancólica de tratar a religião é aquilo que, a meu ver, a torna tão trágica e ocasiona, realmente, tantas tragédias sombrias no mundo.*”¹²⁵ Portanto, o espírito visionário e o fanatismo são alimentados pela ausência de uma disposição bem humorada.

Mas como devolver o bom humor à religião após uma longa tradição que atribuiu a este uma conotação deveras negativa? Até meados do século XVII ainda havia profundas ressalvas em relação ao riso, tanto entre a comunidade clerical, quanto entre os críticos e filósofos dito “racionalistas”. Dentre os últimos, apenas Espinosa parecia adotar o riso numa conotação positiva, desde que não se confundisse com a zombaria, fruto de paixões tristes. Para ele, o riso saudável é aquele manifestado como pura alegria, sendo bom em si mesmo pois não há nada

¹²⁴ A expressão é de Minois, 2003, p. 450.

¹²⁵ “the melancholy way of treating religion is that which, according to my apprehension, renders it so tragical and is the occasion of its acting in reality such dismal tragedies in the world.” Shaftesbury, 2001C, *A Letter*, p. 17.

nele que não leve ao prazer. Compreensível, uma vez que para Espinosa a alegria é, junto ao desejo e à tristeza, uma afecção originária, e em relação a esta última, uma disposição de maior grau de perfeição, relacionada diretamente ao *bem*. Ele afirma, em sua *Ética*, na parte referente às origens e natureza das afecções: “*Por bem entendo aqui todo o gênero de alegria e tudo o que, além disso, a ela conduz, e principalmente tudo o que satisfaz ao desejo, qualquer que ele seja. Por mal, ao contrário, entendo todo o gênero de tristeza, e principalmente o que frustra o desejo*”¹²⁶. O riso resultante da alegria só pode ser bom, já que a alegria é, de acordo com o filósofo, “*a paixão pela qual a alma passa a uma perfeição maior*”¹²⁷.

Já em Descartes encontramos, nas *Paixões da Alma*, uma descrição mecânica do riso¹²⁸, pois para conhecer aquilo que o causa é necessário, segundo sua teoria, compreender como este se produz no corpo; sua composição e efeitos. De acordo com essa anatomia, Descartes afirma que o riso pode ser provocado diretamente por causas físicas ou pela ação de outras paixões sobre o espírito. No que concerne a esta última, haveria duas formas de expressar alegria (uma paixão capaz de produzir o riso), sendo que esta seria sintoma, entretanto, de causas bastante diferentes – e o problema reside justamente na diferença entre aquilo que motiva o riso e o que leva à circunspeção, já que “*a alegria que vem do bem é séria, ao passo que a que vem do mal é acompanhada de riso e zombaria*”¹²⁹. Portanto, mesmo quando o riso decorre da alegria, Descartes não deixa de observar um aspecto negativo, já que este só pode decorrer de uma *alegria moderada*: não como daquela alegria resultante de causas meramente físicas¹³⁰, mas como efeito da ação de sua mescla com outras paixões, nem todas positivas¹³¹. A alegria superior, enquanto sintoma da moderação do espírito, não se traduz em riso ou zombaria, mas em seriedade e boas maneiras¹³². Assim, embora Descartes admita uma distinção entre o riso zombeteiro¹³³ e uma *zombaria*

¹²⁶ Espinosa, *Ética*, parte III, proposição XXXIX, escólio.

¹²⁷ Id. Ibid., proposição XI, escólio.

¹²⁸ Cf. Descartes, *As Paixões da Alma*, parte 2, artigo 124, p. 111 e artigo 126, pp. 112-3.

¹²⁹ Idem, ibidem, artigo 62, p. 73.

¹³⁰ Como a satisfação proveniente de uma boa noite de sono ou refeição, ou seja, uma alegria irrefletida.

¹³¹ Descartes, *op. cit.*, parte 2, artigo 125, p. 111. “...e há junto com ela [a alegria moderada] alguma admiração ou algum ódio”. Essa mescla resultará no riso zombeteiro. A moderação da alegria, neste caso, parece ter o sentido de “tempero”, como uma “alegria temperada”.

¹³² Idem, ibidem. “Pois se descobre por experiência que, quando estamos extraordinariamente alegres, nunca o motivo dessa alegria faz com que disparemos a rir [...]. A razão é que nas grandes alegrias o pulmão está sempre tão cheio de sangue que não pode ser mais inflado outras vezes.”

¹³³ Descartes, *op. cit.*, parte 3, artigo 178, p. 153. “A derrisão ou zombaria é uma espécie de alegria misturada com ódio, que provém de percebemos algum pequeno mal numa pessoa que pensamos ser

*moderada*¹³⁴, é preciso salientar que esta última não é propriamente uma paixão, mas antes uma qualidade ou sintoma do humor de um espírito reto, ou, em suas palavras, é aquela que

“...retoma utilmente os vícios, fazendo-os parecer ridículos, sem que no entanto nós mesmos ríamos deles nem demonstremos ódio contra as pessoas, ela não é uma paixão, mas uma qualidade de homens de bem, a qual demonstra a jocosidade de seu humor e a tranquilidade de sua alma, que são marcas de virtude, e frequentemente também a habilidade de sua mente, pois sabe dar uma aparência agradável às coisas de que zomba.”¹³⁵

Permanece, desse modo, em Descartes, certo receio em relação ao riso, receio este compartilhado por um admirador de Shaftesbury, Leibniz. Para este, a pretensão de Shaftesbury em distinguir entre duas formas de humor, uma positiva (traduzida na forma de uma boa zombaria) e outra negativa (como escárnio ou bufonaria) tende ao fracasso, uma vez que a paixão do riso geralmente incorre em excesso e escapa aos domínios da razão, não se deixando controlar por ela. Ele pondera que a zombaria não parece um bom remédio, uma vez que *“toda zombaria inclui um pouco de desprezo”* e esse desprezo, por sua vez, faz com que aqueles alvos de riso se sintam aflitos e perseguidos. No que concerne aos temas religiosos, aqueles que zombam são, na maioria das vezes, tomados por ateus por sua postura que causa mais irritação que reflexão – como se estes pretendessem ridicularizar os mais sérios assuntos. Leibniz questiona a sugestão de Shaftesbury de que o *“o uso do ridículo é uma boa pedra de toque do erro”*, pois não há como estarmos certos de que a verdade passará ilesa ao riso, uma vez que ela está, *“na maioria das vezes, escondida dos olhos vulgares”*. No entanto, Leibniz concede a Shaftesbury que *“é bom estar sempre de bom humor”*, e isso seria visível em suas conversas e escritos.¹³⁶ Parece haver, pois, em Leibniz a ideia de que o uso do humor deva se reservar aos assuntos privados, enquanto que os temas públicos e religiosos devem permanecer sendo tratados com toda deferência e seriedade, para salvaguardá-los de qualquer tipo de descrédito.

Em Hobbes, o estatuto negativo do riso é notório: para ele, trata-se do efeito mecânico de uma paixão ou “entusiasmo súbito”. Esse entusiasmo é causado por uma

merecedora dele. E quando isso sobrevém inesperadamente, a surpresa da admiração faz que disparemos a rir. [...]”

¹³⁴ *Moderada*, neste caso, como razoável, comedida, não excessiva.

¹³⁵ Descartes, *op. cit.*, parte 3, artigo 180, pp. 153-4.

¹³⁶ Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, p. 629.

satisfação covarde ao ver a deformidade em outrem, a partir de uma comparação em relação a si mesmo e a conclusão de que, ao menos no que concerne àquela deformação em específico, se está num patamar de superioridade. Assim, zombar de alguém é aplaudir a si mesmo e divertir-se às expensas dos defeitos dos demais: gesto que denota orgulho e autoindulgência, praticado, geralmente, por espíritos inferiores ou de “parcos recursos”, já que uma das características dos espíritos mais nobres é, justamente, contrária a isso: “*é ajudar os outros a livrá-los do escárnio e comparar-se apenas com os mais capazes*”¹³⁷.

Da ideia de um humor físico e involuntário, tal qual se desenvolveu a partir de Aristóteles e certa teoria dos humores para a qual ainda estavam atentos os filósofos do racionalismo – sobretudo Descartes –, passa-se, no alvorecer das Luzes, à concepção de um humor mais consciente e essencialmente crítico. O problema, para Shaftesbury, é qual o fundamento e em que consiste essa crítica, em que maneira de conceber a relação do homem com o mundo esse riso, cuja dignidade se tenta restaurar, está baseado. Porque o humor que Shaftesbury defende encontra origens numa concepção de indivíduo e sociedade distinta, por exemplo, de uma responsável por inserir o riso nos *clubs* ingleses e resulta numa arma afiada que, tanto quanto o dogmatismo mal-humorado, corta cabeças. Segundo Minois¹³⁸, o modo como os ingleses começaram a lapidar a noção de humor nesse período acompanhava “*a afirmação da consciência individual, a ascensão de valores individualistas que John Locke defende*”. Seria, pois, um sentido de liberdade construído ou pensado a partir de uma atomização do indivíduo burguês, já que “*aquele que tem humor é um homem livre, separado de si mesmo, dos outros e do mundo.*” Um humor formado sob essas bases, para Shaftesbury, invariavelmente tende a nutrir um espírito sectarista, antes de qualquer noção comum de *bem público*. Ao lado disso, Minois¹³⁹ aponta para uma distinção que começaria a ser pensada entre *wit* e *humor*, sendo que o último estaria relacionado a uma alegria mais ingênua, herdeiro, de certo modo, da ideia de um humor involuntário e, posteriormente, temperado pela variabilidade de afetos que se mesclam ao espírito e por outras paixões como a melancolia, no decorrer do século, enquanto o último seria mais ácido e crítico, um chiste por vezes maldoso (mas nem

¹³⁷ Hobbes, *Leviatã*, part. I, cap. VI, p. 53.

¹³⁸ Minois, 2003, p. 423.

¹³⁹ Idem, *ibidem*.

sempre) e totalmente consciente e intencional. Ele afirma, tomando por exemplo membros de novas agremiações em voga na Inglaterra, o sentido social deste *wit*:

“ser *witty*, ser espiritual, é uma qualidade admirada, procurada, indispensável para a ascensão na sociedade. O *wit* também é uma arma, uma fina espada cinzelada que, quando toca, pode matar – porque ridiculariza, e no século XVIII, na sociedade aristocrática, o ridículo mata. Mata politicamente, socialmente e, por vezes, psiquicamente, levando ao suicídio. A palavra espirituosa substitui, com vantagem, o duelo”. (MINOIS, 2003, p. 423)

Shaftesbury detecta, pois, dois problemas: de um lado, a interdição do humor nos assuntos públicos e religiosos e, por outro, a aparição de um riso que se propõe crítico (certamente forjado como reação a esse interdito), mas que é fundado não em vistas a um sentido de bem público, mas da ascensão de indivíduos atomizados, cujo desejo de fama e prestígio se sobrepõem, velada e desnaturadamente, aos interesses gerais. O problema político que resulta desse cenário inspira, como nos mostra tanto a *Carta* quanto o *Ensaio*, o fato de muitos homens de temperamento dogmático e melancólico desconhecerem melhor maneira de obter algum conhecimento sobre a verdade e julgar sobre ela do que “contando narizes” – vasculhando em meio à multidão adeptos de suas crenças, ainda que absurdas e tornadas populares sem nenhum escrutínio, encontrando nessa espécie de delírio coletivo o testemunho de

suas verdades¹⁴⁰. Zelosos de suas *opiniões fantasiosas*, mas antipáticos em relação àqueles que os questionam, são semelhantes aos defensores da ideia de que, para combater o pânico gerado pelo mau entusiasmo dos refugiados huguenotes (cujas *fantasias* diferem das suas), seria preciso promover uma dura repressão ao fanatismo. A questão é que, para Shaftesbury, a repressão potencializa ainda mais o espírito visionário, incitando a divisão da sociedade em partidos ou seitas facciosas, além de “*tornar o caso mais melancólico e aumentar a própria causa do destempero*” dos fanáticos.¹⁴¹ Segundo o autor, é preciso um método *mais natural* do que erguer espadas ou usar o parlamento como aparelho repressor. A seu ver, os magistrados, em vez de operar incisões cáusticas e amputações, deveriam se valer dos mais suaves bálsamos, atuando como verdadeiros *artistas* cujo empenho se mostra na

¹⁴⁰ “*This I have mention’d the rather, because some modern Zealots appear to have no better knowledge of TRUTH, nor better manner of judging it, than by counting Noses. By this Rule, if they can poll an indifferent Number out of a Mob; if they can produce a Set of Lancashire Noddles, remote provincial Head-pieces, or visionary Assemblers, to attest a Story of a Witch upon a Broomstick, and a Flight in the Air; they triumph in the solid Proof of their new Prodigy, and cry, Great is truth and it will prevail.*” Shaftesbury, 2001C, *An Essay*, p. 68. A passagem é bem humorada e carregada de ironia – modo com o qual Shaftesbury propõe tratar tais assuntos nas conversas amistosas, submetendo as opiniões ao ridículo e trazendo à tona o que há de absurdo ou fantasioso nestas. Sobre o termo “Lancashire Noddles” [fools]: a ironia certamente está relacionada às histórias correntes no século XVII sobre a existência de bruxas, sobretudo ao norte da Inglaterra e ao leste no condado rural de Pendle Hill, Lancashire. O ano de 1612 foi marcado pelo famoso “juízo das bruxas de Pendle” (nove mulheres e dois homens acusados de bruxaria) ao qual se somou a condenação e execução das “bruxas de Samlesbury”, Lancaster e York, numa série que se tornou conhecida como “Lancashire Witch Trials”. O clima em Lancashire, na época, era de histeria e pânico, e os magistrados do condado de Pendle corroboravam o clima persecutório. Cabe mencionar que a peregrinação de George Fox, que dá início ao movimento Quaker, inicia-se ante uma “revelação” que este teria tido nas colinas de Pendle Hill. A citação de Shaftesbury “*Great is truth and it will prevail!*” parece se referir ao livro sagrado de Esdras, no qual George Fox encontrou sua inspiração ao defender-se das acusações de *blasfêmia*. Em resposta aos magistrados, ele teria ordenado que “tremessem ao ouvir as palavras do Senhor”. Assim, Gervase Bennet, que conduzia o julgamento, cunhou o apelido *quaker* (tremar), que por bastante tempo foi usado para ridicularizar e hostilizar os seguidores de Fox. Os *quakers*, bem como todos os demais protestantes e dissidentes da Igreja Oficial da Inglaterra sofreram ampla perseguição social e política durante o reinado de Charles II, perseguição institucionalizada por uma série de leis (atos), algumas como o “Quaker Act” (1662), e outras reunidas pelo Clarendon Code (*The Corporation Act, The Conventicle Act, The Act of Uniformity e The Five Mile Act*), até a queda de James II e a assinatura do Ato de Tolerância (1689) e da Declaração de Direitos. De acordo com Shaftesbury, combater o fanatismo pela via persecutória, como se via no período anterior à Revolução Gloriosa, é apenas favorecer o crescimento do mesmo, sob a pretensão de extirpá-lo, um retrocesso que se deve prevenir com bom humor.

¹⁴¹ “For to apply a serious remedy and bring the sword or fasces as a cure must make the case more melancholy and increase the very cause of the distemper.” Shaftesbury, 2001C, *A Letter*, p. 10. Segundo nota de Klein, “fasces” era o símbolo do poder da magistratura romana, um feixe de varas a partir do qual se projetava a lâmina de um machado, “*a bundle of rods from which protruded the blade of an axe bound within.*”

alegria e boa disposição com a qual desviam das paixões melancólicas para poder curá-las, movidos por uma *amável simpatia* para com as pessoas¹⁴².

Mas como prevenir o avanço do fanatismo sem cortar cabeças? O remédio sugerido por Shaftesbury é o *humor* – mas este humor, do qual agora participa o *wit*, precisa ser refinado e distinto do escárnio e da bufonaria, formado tanto no equilíbrio interior dos afetos, quanto pelo comércio polido entre os homens. Para que o humor seja justo, é preciso que se estenda a todos livremente, mas mediado sempre por *boas maneiras*: todos os assuntos e todas as opiniões devem ser submetidas ao crivo do juízo alheio e ao *teste do ridículo*, aquela pedra de toque rejeitada por Leibniz, segundo a qual é possível distinguir a *verdade* da *impostura*. Shaftesbury não compartilha da opinião expressa pelo clérigo e por Leibniz, segundo a qual trazer o riso à religião seria como “introduzir o lobo no covil”¹⁴³. Isso porque, a seu ver, tratando a religião com *bom humor* e *boas maneiras*, examinando-a com liberdade e familiaridade, “*se ela for genuína e sincera, não somente suportará o teste, mas irá prosperar e obter vantagem a partir daí. Se for espúria, ou mesclada à qualquer impostura, será detectada e exposta.*”¹⁴⁴ Além disso, Shaftesbury estava atento às ressalvas expressas por Leibniz, sobretudo no que concernia às diferenças entre o âmbito comum que engloba o *vulgo* (sociedade em geral) e aquele compartilhado pelos *gentlemen* (sociedades privadas) – às diferenças próprias entre o que pode ser conveniente às conversas amistosas e ao discurso público, propriamente dito. É justamente nessa diferença que reside a necessidade de uma mediação: há, para o autor, um decoro próprio a cada espaço que precisa ser respeitado, uma vez que a liberdade pressupõe uma boa formação, “*e o que é contrário à boa educação é, a esse respeito, contrário à liberdade*”¹⁴⁵. Shaftesbury pondera:

“Mas existem alguns cavalheiros tão repletos do espírito de *intolerância* e falso *zelo* que, ao perceberem princípios sendo examinados e a investigação das ciências, artes e assuntos de importância tratados com esta franqueza

¹⁴² “The magistrate, if he be any artist, should have a gentler hand and, instead of caustics, incisions and amputations, should be using the softest balms, and, with a kind sympathy, entering into the concern of the people and taking, as it were, their passion upon him, should, when he has soothed and satisfied it, endeavour, by cheerful ways, to divert and heal it.” Idem, *ibidem*.

¹⁴³ De acordo com Minois (2003, p. 450), era o aviso de William Wotton em *Bart’lemy Fair, or An Inquiry after Wit* (1709) e John Brown, em *Three essays on the Characteristics* (1751, já bastante posterior à morte de Shaftesbury).

¹⁴⁴ “...if it be genuine and sincere, it will not only stand the proof but thrive and gain advantage from hence. If it be spurious or mixed with any imposture, it will be detected and exposed.” Shaftesbury, 2001C, *A Letter*, p. 18.

¹⁴⁵ “And what is contrary to good breeding is in this respect as contrary to liberty”. Shaftesbury, 2001C, *An Essay*, p. 36.

do humor, imaginam que em seguida todas as profissões [de fé] devem ir ao chão, todos os sistemas serão arruinados, e que nada ordenado ou decente ficará em pé no mundo. Eles temem, ou simulam o pânico de que a religião em si será ameaçada por esta forma livre e se mostram, portanto, tão alarmados com essa liberdade nas conversas privadas e sob direção prudente, como se tivesse sido grosseiramente utilizada em companhia pública ou perante a mais solene assembleia. Mas o caso, como o compreendo, é muito diferente. Por que você se recorda (meu amigo!), que eu estou lhe escrevendo em defesa apenas da liberdade do *club* e do tipo de liberdade que é tomado entre *cavalheiros* e *amigos* que se conhecem muito bem. E que é natural para mim defender a liberdade com esta restrição, você pode inferir a partir da própria noção que tenho da liberdade ela mesma.”¹⁴⁶

Portanto, a liberdade defendida por Shaftesbury pressupõe decoro: é preciso observar os códigos próprios a cada ambiente; não deve subir ao palanque público quem não estiver apto a fazê-lo, não se deve falar ao público em geral com a mesma familiaridade com a qual se debate nas pequenas agremiações. As preocupações leibnizianas poderiam ser apaziguadas com a ressalva do filósofo: o *Ensaio* propõe a liberdade do humor ao tratar todo e qualquer assunto, contudo, observando a deferência pelo interlocutor e o respeito ao espaço social do qual se participa. Segundo o autor, “*quem ama a humanidade respeita e honra as reuniões e as sociedades dos homens*”¹⁴⁷, lembrando que os assuntos mais sérios, embora possam ser tratados com livre humor entre *gentlemen*, precisam ser dispostos ao público em geral com o cuidado de não provocar “escândalo ou perturbação”. Tampouco deve-se aborrecer aqueles que estão reunidos por mero acaso, sem um propósito comum, com assuntos pelos quais, em princípio, não estão interessados, valendo-se de uma linguagem com a qual muitos destes não estão familiarizados¹⁴⁸. Além disso, “*por*

¹⁴⁶ “But some Gentlemen there are so full of the Spirit of Bigotry, and false Zeal, that when they hear Principles examin’d, Sciences and Arts inquir’d into, and Matters of Importance treated with this frankness of Humour, they imagine presently that all Professions must fall to the ground, all Establishments come to ruin, and nothing orderly or decent be left standing in the world. They fear, or pretend to fear, that Religion it-self will be endanger’d by this free way; and are therefore as much alarm’d at this Liberty in private Conversation, and under prudent Management, as if it were grossly us’d in publick Company, or before the solemnest Assembly. But the Case, as I apprehend it, is far different. For you are to remember (my Friend!) that I am writing to you in defence only of the Liberty of the Club, and of that sort of Freedom which is taken amongst Gentlemen and Friends, who know one another perfectly well. And that ’tis natural for me to defend Liberty with this restriction, you may infer from the very Notion I have of Liberty it-self.” Shaftesbury, 2001L, vol. 1, *An Essay*, p. 48.

¹⁴⁷ “The lovers of mankind respect and honour conventions and societies of men.” Shaftesbury, 2001C, *An Essay*, p. 36.

¹⁴⁸ “And in mixed company and places where men are met promiscuously on account of diversion or affairs, it is an imposition and hardship to force them to hear what they dislike and to treat of matters in a dialect which many who are present have perhaps been never used to. It is a breach of the harmony of public conversation to take things in such a key as is above the common reach, puts others to silence, and robs them of their privilege of turn.” Id., *ibid*.

motivo algum deve-se ridicularizar o público em sua cara, ou repreendê-lo por seus desatinos para que ele mesmo se sinta desprezado”¹⁴⁹. Para Shaftesbury, tal comportamento é próprio a “*indivíduos com princípios servis*” e afetados por uma falsa ideia de superioridade em relação ao vulgo que os faz menosprezar a multidão. Portanto, é crucial que nas conversas amistosas a liberdade reine absoluta: é a partir destas que são formados os espaços nos quais o próprio humor é aprimorado, formando espíritos que saibam como se dirigir ao público em geral, tratando dos mesmos assuntos sem lhes impor as suas verdades nem menosprezá-los, permitindo que o povo possa se educar e interessar-se, por si mesmo, pelos grandes temas, procurando os melhores *preceptores*. É por isso que, para o autor, entre amigos a impostura dos cumprimentos artificiais, o excesso de pompa e cerimônia deveriam ser substituídos por um clima de verdadeira gentileza, camaradagem e bom humor. É nesse sentido que afirma:

“entre o que se passa na sociedade privada e nas companhias seletas, onde os amigos se encontram intencionalmente com o propósito de exercitar seu engenho e examinar livremente todos os assuntos, não vejo nenhum pretexto para alguém ficar ofendido com a forma da zombaria e humor que é a própria vida de tais conversas; a única coisa que torna boa a companhia e liberta da formalidade dos negócios e da tutela e dogmatismo das escolas.”¹⁵⁰

Submeter nossas opiniões ao crivo do juízo alheio, até mesmo a ridicularização das mesmas, é um artifício necessário quando não queremos nos tornar fanáticos ou idólatras de nossas próprias ideias, possibilitando o equilíbrio dos nossos humores e a correção de nosso engenho pelo auxílio da perspectiva do outro. O espaço público, desse modo, quando permeado por um clima de liberdade e polidez, é o lugar no qual a razão se aprimora e os humores se equilibram – ao *wit* maldoso do indivíduo distanciado, frio e de pose intelectual que outrora era pensado como apartado de um humor sentimental, mas não passava de impostura¹⁵¹ –, Shaftesbury propõe um *wit*

¹⁴⁹ “The public is not, on any account, to be laughed at, to its face; or so reprehended for its follies, as to make it think it-self contemned.” Id. Ibid.

¹⁵⁰ “But as to private Society, and what passes in select Companys, where Friends meet knowingly, and with that very design of exercising their Wit, and looking freely into all Subjects; I see no pretence for any one to be offended at the way of Raillery and Humour, which is the very Life of such Conversations; the only thing which makes good Company, and frees it from the Formality of Business, and the Tutorage and Dogmaticalness of the Schools.” Shaftesbury, 2001L, vol. 1, *An Essay*, p. 49.

¹⁵¹ De acordo com Shaftesbury, o falso *wit* tende a ser desmascarado com o aprimoramento da educação e dos caracteres. Como exemplo, ele menciona o declínio do falso engenho expresso pelos *trocadilhos*, presentes em Shakespeare, nos sermões e demais escritos metafísicos barrocos: “We have seen in our own time the decline and ruin of a false sort of wit, which so much delighted our ancestors that their poems and plays as well as sermons were full of it. All humour had something of

refinado, fruto de uma educação liberal e que opera como verdadeiro instrumento crítico, sendo ele mesmo manifestação racional de um humor formado e pautado na natural simpatia existente entre os homens. O *bom humor* é, portanto, fruto da atividade racional livre e autônoma que se manifesta na vida pública como *wit* ou, diríamos, *engenhosidade*: remédio para as paixões melancólicas, para o mau entusiasmo e para os espíritos facciosos. De acordo com Suzuki,

“quanto mais frequentamos pessoas polidas, tanto mais livres nos sentiremos para o verdadeiro exercício da razão. O hábito da conversa nos dá a rapidez requerida para não nos deixar tomar de assalto pela paixão. Em seu ponto máximo, a razão se revela na lúcida e inexplicável leidez de um resposta imediata e surpreendente pelo brilho, de um dito espirituoso, de um chiste, enfim, de todas aquelas conotações que a língua inglesa reserva ao *wit*.”¹⁵²

Embora o ambiente social possa ser permeado por conflitos e opiniões diversas, a supressão das diferenças não é o que garante a harmonia do todo, ao contrário, o plano da diferença se faz necessário para que seja possível iluminar um tema sob todos os ângulos possíveis, pois, segundo nosso filósofo, aquilo que se mostra apenas por uma única luz é questionável¹⁵³. O diálogo, então, deve ocorrer num ambiente de liberdade decorosa e polidez, impedindo, dessa forma, que uma opinião se imponha como verdade sem passar pelo devido escrutínio. Essa liberdade, contudo, observa as diferenças entre os espaços *público* e *privado*, ressaltando a necessidade de mediação entre os mesmos. Segundo o autor, um espírito que nutre a afeição pelo gênero humano sabe encontrar o bom termo do humor, com *decoro*, *honestidade* e *graça*, e aquele que ainda está engessado pode, perfeitamente, através de uma educação liberal e reforma íntima, aprender a manter a constância saudável de um humor equilibrado. Mas o autor não oferece nenhum manual de instruções do cavalheiro: a liberdade, para ele, é o que atua como verdadeiro termômetro da civilidade, e como aquilo que, quando vê-se estremecida, promove um desequilíbrio manifestado pelos excessos de gravidade ou pela presença de um humor afetado. Quanto maior a repressão mal-humorada ao livre pensar, maior a bufonaria e o espírito de facção (reações apaixonadas ao constrangimento da atividade crítica e

the quibble. The very language of the Court was punning. But it is now banished the Town and all good company, there are only some few footsteps of it in the Country, and it seems at last confined to the nurseries of youth as the chief entertainment of pedants and their pupils.” Shaftesbury, 2001C, *An Essay*, p. 31.

¹⁵² Suzuki, 2004, p. 11.

¹⁵³ “For that which can be shown only in a certain light is questionable. Truth, it is supposed, may bear all lights.” Id. *ibid*.

racional), o que pode se verificar, por exemplo, nas sociedades que vivem sob a égide de regimes autoritários e que carecem de um real sentido de bem público.

Podemos notar, no *Ensaio*, uma outra forma do autor apresentar os mesmos argumentos da *Investigação* e de *Moralistas*. Ao considerar, por exemplo, a tendência em nos organizarmos ou reunirmos em sociedades restritas ou *clubs*, ele se remete à dificuldade da mente finita em abarcar, numa só visada, uma compreensão do todo. Segundo ele “o bem universal ou interesse do mundo em geral é uma espécie de objeto filosófico remoto” e, do mesmo modo, é difícil apreender o “interesse nacional de um povo ou corpo político.” A partir dessa ponderação, Shaftesbury alega que poderíamos conceder uma certa vantagem às pequenas agremiações, dada a sua restrita abrangência que facilitaria a apreensão de um todo (ainda que *deste* todo), ou dos interesses comuns em torno dos quais os homens se reúnem. Porém, essa facilidade esconde um perigo: o de se perder de vista a referência àquele *bem universal*, ao qual se refere o próprio *sensus communis*. Ora, ainda que seja possível desfrutar dos benefícios de uma sociedade mais restrita, esta é, na verdade, uma pequena parte de um sistema maior (nesse caso, a totalidade de uma determinada ordem política). Perder isso de vista é um problema capaz de engendrar amores partidários, seitas, e toda a gama de pequenas facções que alimentam o fanatismo e o preconceito, por não conseguirem contemplar a natural diversidade que reina entre os elementos e organizá-los a partir de uma perspectiva mais alargada. Instaura e se alimenta, assim, um fictício conflito entre interesses particulares e o *interesse comum*; tomam-se como concebíveis certos absurdos como, por exemplo, escravizar um homem, dada a gerada incapacidade de não o reconhecer como um “igual”. Nada mais contrário àquele *sensus communis* do qual falava, segundo Shaftesbury, o poeta Juvenal. É nesse sentido que o autor havia declarado, no *Ensaio*, que a força da paixão associativa, que por um lado predispõe os homens a se coligarem, poderia igualmente engendrar a mais variada sorte de desordens sociais, por carência de uma correta direção¹⁵⁴.

¹⁵⁴ “For my own part, methinks, this herding principle and associating inclination is seem so natural and strong in most men, that one might readily affirm it was even from the violence of this passion that so much disorder arose in the general society of mankind.” Shaftesbury, 2001C, *An Essay*, p. 32. Ainda de acordo com o filósofo, a mesma “simpatia íntima e virtude” que une os homens pode se dissolver num “campo tão vasto” quanto a sociedade tomada como um todo. A questão da direção é importante: se por um lado os clubs oferecem o benefício de uma concordância mais simples dos interesses, por outro correm o risco de engendrarem “rodas dentro de rodas” (facções ou seitas dentro de uma determinada ordem política), ao perderem de vista um interesse geral ao qual, ainda que mediadamente, devem se

A desordem é, portanto, engendrada quando se deixa de visar o verdadeiro *bem comum* ou universal, ainda que mediadamente. Porém, ainda que haja esses desvios, eles sempre podem ser corrigidos. Segundo o autor, há que se atentar para o fato de que o espírito partidário, promotor dessas disfunções, será tão grande quanto a corrupção do “amor ao gênero humano”. Todavia, o espírito humanitário não é absolutamente destruído mesmo sob esse cenário; o grande exemplo fornecido pelo filósofo é o da guerra, momento no qual é possível perceber grandes gestos de afeição entre os homens mesmo em meio às tarefas de extermínio e combate¹⁵⁵. A questão não é da ordem de um natural conflito entre interesses privados e gerais, mas de medida e direção, já que, conforme alerta o autor, “*um pequeno desvio da afecção converte um amante da humanidade em um devastador; um herói e libertador se convertem em opressor e destruidor.*”¹⁵⁶ O problema em se perder de vista o todo é justamente o de perder a direção que impede, nesse caso, que se passe da pura filantropia para a tirania: os desequilíbrios das naturais afecções, sejam elas benevolentes ou particulares, promovem a frustração da finalidade natural das mesmas. A questão, pois, é fundamentalmente essa: há que se encontrar o correto equilíbrio ou justa medida dos interesses, que brota, justamente, daquele *sensus communis* que intitula o *Ensaio*. É nesse sentido que a liberdade funciona como remédio aos destemperos sociais, pois sem a mesma a razão não pode se contrapor àquilo que lhe é o mais perigoso veneno, de acordo com o filósofo: a paixão, em sua forma excessiva. É compreensível, pois, que a concepção do que seja a razão, em Shaftesbury, não se traduza nos termos de uma faculdade mecânica e apartada da sensibilidade, mas antes como uma potencialidade a ser desenvolvida e aprimorada, tal qual uma *opinião* ou *gosto* que requerem *hábito* e *educação*. O filósofo afirma:

“(...) de acordo com a noção que tenho de razão, nem os tratados, nem os escritos do erudito, nem os discursos do orador são capazes, por si sós, de ensinar o uso dela. Somente o hábito de raciocinar pode fazer o arrazoador. E não se pode convidar melhor os homens a esse hábito do que quando têm prazer nele. Uma liberdade de zombaria, uma liberdade de questionar tudo em linguagem conveniente e uma permissão de desembaraçar e refutar cada

referir. A paixão associativa, portanto, precisa ser equilibrada pela razão para não adoecer o corpo político.

¹⁵⁵ Idem, *ibidem*.

¹⁵⁶ “Yet by a small misguidance of the affection, a lover of mankind becomes a ravager; a hero and deliverer becomes an oppressor and destroyer.” Id., *ibid*.

argumento sem ofender o arguidor, são os únicos termos que de algum modo podem tornar agradáveis as conversas especulativas.”¹⁵⁷

O problema do mau humor que se verifica tanto entre os religiosos, místicos quanto nas escolas é que tal temperamento inibe o prazer da boa especulação, constroem o exercício racional pela prescrição de regras arbitrárias sem qualquer fundamento natural. Não era por acaso que os assuntos mais importantes, próprios à filosofia, eram vistos como enfadonhos – e aquele que os trazia para a familiaridade das conversações mundanas era tomado por *deselegante*, como Shaftesbury alegava em *Moralistas*. A filosofia, nesse cenário, era expulsa do palco do mundo, lugar que devia ocupar por excelência. É preciso, pois, recordar que a razão se aprimora “à medida que trabalha em comum acordo para o bem de todos”, que naturalmente não é contrário ao bem particular; e se o bem comum é intimamente vinculado à ideia de uma boa sociabilidade, é preciso igualmente preservar a liberdade e o prazer próprios à atividade racional. Somente assim o riso decoroso poderá ser exercido como crítica, e a solenidade e gravidade serão reveladas como uma espécie de mau humor, um destempero daqueles que têm em muita conta suas opiniões privadas e carecem de um sentido de *bem público*. Na esteira dessa ideia, Shaftesbury traz à luz as sátiras de Juvenal, precisamente quando estas se remetem ao espírito da corte romana. Segundo o poeta, “*raro é o sensus communis nos homens dessa posição*”. No que diz respeito à crítica do satírico, é preciso dar um passo além da negação à corte romana de *engenho* e *destreza*. Shaftesbury diz: “(...) *não parece totalmente exagerada a censura de nosso poeta, se temos presente que é mais bem ao coração que à cabeça o que se propõe reformar*.” A ideia é que, ao considerarmos aquele sentido do *bem público* e do *interesse comum da humanidade*, a crítica do poeta parece bem colocada e eficaz, pois, como alega o autor, que espécie de bem público pode haver entre um “príncipe absoluto” e seus “súditos-escravos”? Segundo Shaftesbury, uma sociedade na qual se verifica a supremacia dos interesses privados não é uma autêntica sociedade, já que “*onde há poder absoluto, não há (bem) público*.”¹⁵⁸ O espírito público, por sua vez, não pode derivar senão daquilo que nomeia por *sentimento social* ou *sentido de consórcio com o gênero humano*. Para ele, nada mais contrário a estes

¹⁵⁷ Na tradução de Márcio Suzuki em *Quem ri por último, ri melhor. Humor, riso e sátira no “Século da Crítica”*, p. 11.

¹⁵⁸ “And where absolute power is, there is no public.” Shaftesbury, 2001C, *An Essay*, p.50.

do que o egoísmo e a consequência imediata seria a de que a *moralidade* e o *bom governo* andam sempre juntos, uma vez que não haveria “*verdadeiro amor pela virtude sem o conhecimento do bem público*”¹⁵⁹.

Uma das maiores dificuldades do convívio social é justamente a de manter a constância do humor, o equilíbrio necessário para que o riso se manifeste em sua correta medida, afastando-se da bufonaria e do escárnio, duas formas excessivas e desnaturadas de uma afecção que, em si mesma, apenas contribui para o bem do indivíduo e da sociedade. Do mesmo modo, a verdadeira *seriedade* só é alcançada mediante a constância e regularidade do humor. O modelo eleito por Shaftesbury que melhor a ilustra a verdadeira seriedade e constância do humor é a do caráter socrático, posto à prova publicamente e sem oferecer resistência, como na conhecida peça de Aristófanes (*As Rãs*), às quais o próprio Sócrates se fazia presente, como espectador. A postura do filósofo ante o público e seus possíveis críticos apenas reafirmava a integridade de seu caráter, adquirindo, pelo olhar do crítico que não se deixa tomar de assalto pelas paixões, uma legitimidade pública, racional. Dispor-se publicamente ao teste do ridículo permitia a comparação entre aquilo que era mera *impostura* – a representação cômica de um personagem – com o que se verificava, de fato, como a real face ou caráter daquele homem em questão. A constância, ordem e uniformidade do caráter socrático é reafirmada pela maneira inabalável com a qual se abre à crítica: o filósofo não se aborrece, tampouco se constrange, mantendo o equilíbrio bem humorado que se espera de um verdadeiro homem de espírito. Conforme sugere Pimenta (2007, p. 93-4):

“Presente nas encenações de Aristófanes, Sócrates se expõe e tranquilamente *justifica* o próprio caráter diante de uma audiência predisposta a rir-se dele. Mesmo que não atinja o seu alvo, o ridículo de Aristófanes impele a mente a uma noção *moral*, é um instrumento de formação: julgamos, à luz da zombaria, o caráter deste ou daquele homem, desta ou daquela seita. No caso de Sócrates, a força do riso se converte em admiração ainda mais intensa pelo caráter de alguém que mostra *bom humor* à toda prova. Diante da abrupta acusação do poeta, a elegante postura do filósofo que inesperadamente comparece ao teatro como homem público é mais eficaz que qualquer argumento. O engenho de Sócrates, que nos diálogos de Platão é quase puramente verbal, se mostra aqui num repertório de ações robustas e inesperadas que têm o efeito fulgurante de uma tirada. Sócrates poderia se acanhar ou se retrair, mas escolhe dar a mostra uma robustez incomum. O filósofo tem *espírito*; o poeta, apenas *engenho*. Se nem todo engenho tem espírito, nem todo riso é bem humorado. A audiência que ri de Sócrates, não

¹⁵⁹ “There is no real love of virtue without the knowledge of public good.” Id., *ibid*.

de Aristófanes, faz mal: não reflete sobre suas próprias afecções, é dominada por suas paixões.”

A engenhosa razão, ou o *wit*, aquela rapidez de raciocínio manifestada como uma espécie de chiste, expressa justamente o equilíbrio entre os humores, formada socialmente, no exercício da polidez e no diálogo com as diferentes perspectivas presentes na vida comum, e refinada internamente, pela prática do solilóquio. Os excessos de solenidade se revelarão como uma espécie de mau humor, um destempero daqueles que têm em muita conta suas opiniões privadas e carecem de um sentido de bem público, como no caso ilustrado por Juvenal, em suas Sátiras, ao qual Shaftesbury lança luz para falar do *sensus communis*. Seja no momento de formação da opinião pública pela mediação entre os espaços sociais, seja na formação dos preceptores, podemos notar que à reforma interior que ambos propõem (os textos do *Ensaio* e *Solilóquio*) se subordina a perspectiva do outro, a comunicabilidade ou a sociabilidade como condição necessária ao aprimoramento das capacidades humanas. Diríamos, igualmente, que o processo de formação do caráter virtuoso está intimamente vinculado à formação da própria sociedade que, para o autor, é constituída como reflexo especular do homem ou, nas palavras de Suzuki (2004), “*indivíduo e sociedade são como que imagens especulares: há um espelho interior em que podemos nos reconhecer, tanto quanto um 'mirror or looking-glass to the age'*”. O espelho da época reflete um determinado gosto, bem formado ou corrompido, tanto quanto o espelho “de bolso” mostra ao indivíduo sua beleza ou deformidade íntimas. Pelas produções culturais é possível perceber o temperamento dos caracteres particulares: tudo aquilo que se verifica como dissonante, risível ou grotesco aponta para uma enfermidade tanto da alma quanto do corpo social, para a ausência da liberdade e constrangimento da boa crítica e da atividade racional. Assim, a defesa do uso da zombaria nas conversações, apresentada no início do *Ensaio*, tem em vista a regulação da vida social e o refinamento da capacidade humana de bem julgar, para formar uma justa e natural medida, por vezes perdida, graças a uma certa inconstância dos humores e temperamentos partilhados na vida pública. Para o autor, o que acontece na alma humana não é diferente do que ocorre com a sociedade, já que há uma continuidade entre ambas as esferas. Nestas coexistem diversos *humores*, como recorda Suzuki (2004, p. 20), desde o mais grave (sério) ao mais descontraído (jovial). Segundo ele, a cena ilustrada no *Solilóquio* da disputa entre razão e apetite corresponde justamente às oscilações da vontade frente aos humores

predominantes de ambas as partes: da racional ou apetitiva, e assim “*toda a arte da política ou da crítica consistirá em saber fazer com que cesse a disputa entre os dois meninos [...], de transformar os caprichos do humor de cada um no jogo amistoso do bom humor individual e coletivo*”. Nota-se, então, o duplo aspecto do refinamento da reflexão: um que pressupõe a interiorização para fazer com que as partes apetitiva e racional possam ser distinguidas e a razão prevaleça sobre as paixões violentas, e outro de exteriorização, na medida em que há um prolongamento da mesma tarefa para a esfera pública: é preciso temperar e equilibrar os humores individuais pela vida coletiva.

É somente em meio aos homens que a medida de uma boa conduta se forja e o homem aprende a lidar com os outros e voltar o olhar para sua condição: muito daquilo que ele precisa reformar pelo recesso do solilóquio vem à tona no convívio público, ou é até mesmo instigado por este. Contudo, tal medida não varia mediante mero capricho, porque há uma *finalidade comum* desta que não contradiz as diversas opiniões e interesses. Se não há regras prévias, é tão somente porque não há como descrever *boas maneiras*, e prescrever normas de conduta seria engessar a atividade autônoma que permite que a boa conduta se desenhe, *naturalmente*. Afirmar que não há uma norma anterior à formação das sociedades implica apenas em aceitar que é na lida mesmo com o outro e na boa disposição de temperamento que a justa medida e as *boas maneiras* vão se forjando. Assim, pode-se dizer que é no pleno exercício da liberdade que a razão se aprimora, se esta não é entendida como um princípio anterior e externo às relações estabelecidas pelos homens. Mais que promover o refinamento da racionalidade pela boa sociabilidade, o humor coloca-se a serviço desta, já que, conforme o autor, “*sem engenho e humor dificilmente a razão teria suas provas ou seria distinguida*.”¹⁶⁰ É justamente por isso que todos os assuntos devem ser passíveis de discussão, principalmente os mais relevantes; e todo caráter ou argumento deve se submeter ao “teste do ridículo”, prova que visa desmascarar as imposturas, iluminando um espaço no qual aquilo que é verdadeiramente *sensato* possa aparecer e ser distinguido. O riso, em sua justa medida, passa a atuar como critério, já que, conforme o autor, *somente a dissonância ou a deformidade é risível*: a desordem mostra-se ridícula espontaneamente. A defesa de Shaftesbury do uso da

¹⁶⁰ “For without wit and humour, reason can hardly have its proof or be distinguished.” Shaftesbury, *op. cit.*, p. 35.

zombaria, no *Ensaio*, observa então essa necessidade de dispor, livremente, as opiniões a uma prova de fogo, desmascarando a idolatria de noções fantasiosas e dogmáticas¹⁶¹, preservando a liberdade crítica própria a uma esfera pública saudável. Nesse sentido, a relação entre o *ouvinte* e aquele que profere sua opinião torna-se análoga à relação entre *leitor* e *escritor*, ou *pupilo* e *preceptor*, na qual o segundo deve se remeter ao primeiro preservando sempre sua prerrogativa crítica, sua liberdade de juízo. E assim, de acordo com Shaftesbury,

“o engenho vai se recuperar em nossas mãos e o humor se aperfeiçoará, se tomarmos o cuidado de não lhe impor restrições de uso severo e prescrições rigorosas. Toda polidez se deve à liberdade. Nós polimos uns aos outros e nossas arestas e lados ásperos por uma espécie de colisão amigável. Restringir isso é inevitavelmente enferrujar o entendimento dos homens. É uma destruição da civilidade, da boa formação e até mesmo da própria caridade, sob o pretexto de mantê-la.”¹⁶²

Logo, à ideia de que os assuntos mais sérios precisem ser tratados com solenidade, Shaftesbury afirma que é preciso tratá-los de uma maneira livre e *bem humorada*. De certo modo, aquela familiaridade com a qual a filosofia se desenvolvia entre os antigos é o que se busca resgatar: para o autor, a gravidade dos modernos revela uma enfermidade mesma da alma, expressa pela falta de humor e leveza em suas conversas e escritos, uma verdadeira falta de *civilidade* que afasta a filosofia de seus verdadeiros propósitos. Se não é possível retomar integral e imediatamente tal familiaridade, é preciso que ela seja construída gradativamente: dos pequenos espaços comuns, aos círculos maiores, dos *gentlemen* ao *vulgo*. É nesse sentido que o autor inicia o *Ensaio* com a defesa do uso da zombaria nas conversações, perguntando a seu interlocutor, Lord Sommers, se este o supunha tão *grave* que seria incapaz de fazer uso da mesma, ainda que entre amigos. E afirmando, em seguida, que para ser *justo* permitia-se ser zombado, caso estivesse propondo algo realmente ridículo: a liberdade do humor pressupõe que se estenda a todos os dialogistas. Para

¹⁶¹ “We may be charged perhaps with wilful ignorance and blind idolatry for having taken opinions upon trust and consecrated in ourselves certain idol-notions, which we will never suffer to be unveiled or seen in open light. They may perhaps be monsters, and not divinities or sacred truths, which are kept thus choicely in some dark corner of our minds. The spectres may impose on us, while we refuse to turn them every way and view their shapes and complexions in every light. For that which can be shown only in a certain light is questionable.” Shaftesbury, 2001C, *An Essay*, pp. 29-30.

¹⁶² “And thus, in other respects, wit will mend upon our hands and humour will refine itself, if we take care not to tamper with it and bring it under constraint by severe usage and rigorous prescriptions. All politeness is owing to liberty. We polish one another and rub off our corners and rough sides by a sort of amicable collision. To restrain this is inevitably to bring a rust upon men’s understandings. It is a destroying of civility, good breeding and even charity itself, under pretence of maintaining it.” Idem, *ibidem*.

Shaftesbury, pois, é preciso distinguir essa espécie de humor zombeteiro de outro gênero, a fim de que não se produza o efeito contrário ao esperado e, além de zelotes mal-humorados, nos tornemos meros bufões. Segundo o autor, existem diversas manifestações da zombaria; a que precisa ser cultivada, ainda que não haja fórmula precisa para tanto, é a que não traz prejuízos à boa conversação. Confundir a zombaria com o escárnio do interlocutor, ou melhor, tratar o interlocutor como adversário e travar com este uma disputa na qual para vencer faz-se preciso aniquilar o oponente, é um exemplo do mau uso do humor, apontando a importância da *boa educação*. Era justamente o que faltava aos jovens do Hell Fire Club¹⁶³, que eram *very witty*, mas sem senso de humor. Para Shaftesbury, um *falso wit*, porque carecia de espirituosidade e um propósito inspirado por algum sentido de *bem público*. Para compreender as diferenças entre os humores e suas manifestações (ou entre a boa e a má zombaria) é preciso perscrutar aquilo que a provoca, bem como a que ela se remete, qual o seu propósito. No que concerne às causas, na *Patologia* encontramos uma pista. De acordo com Shaftesbury,

“...devemos distinguir entre a zombaria (*jocositas*) e alegria (*hilaritas*). *Hilaritas*, ou seja, o riso moderado e controlável é uma espécie de admiração; ou seja, um tipo de prazer irresistível, tendo em vista ou mediante o exame de algo externo imaginado belo. Porque, se ele é visto como interno, seja por aquisição ou como inerente a nós, torna-se imediatamente um prazer do qual se gaba, ou seja, uma forma de orgulho [...]. Quanto ao *escárnio*, ou seja, imoderado, incontrolável, gargalhada, é um prazer sobre alguma feiura em coisas externas e outras pessoas, como se isto fosse um bem para nós.”¹⁶⁴

Segundo a distinção proposta pela *Patologia*, pode-se sugerir que a zombaria defendida por Shaftesbury no *Ensaio* não se refere ao riso imoderado (*jocositas*), mas sim ao riso alegre e cordial (*hilaritas*). A *boa zombaria* deve observar, portanto, três pontos: o decoro próprio ao ambiente em que é exercida, qual o seu objeto (do que

¹⁶³ Minois (2003, p. 424), ao comentar sobre o riso que se espalhava pelos clubs ingleses, apontava para uma distinção entre *humor* e *wit*, distinção essa que Shaftesbury pretende desfazer, mostrando que o *wit* agressivo é mera impostura, enquanto o *wit* engenhoso é manifestação de um humor equilibrado. Minois comenta: “O *wit* difere do *humor*. Os jovens impiedosos do Hell Fire Club são *very witty*, mas não têm senso de humor. O *wit* é frio, intelectual, intencional – mas nem sempre –, maldoso e desdenhoso. O *humor* acrescenta um ligeiro toque sentimental e amigável cumplicidade; ele nunca é mau. O *wit* suscita a zombaria triunfante e agressiva; o *humor*, o sorriso reconfortante.”

¹⁶⁴ “For we must distinguish between mockery <*Jocositas*> and mirth <*Hilaritas*>. Mirth, i.e. moderate and controllable laughter is a species of admiration; i.e. a kind of overwhelming pleasure in view of or upon the examination of an external thing fancied beautiful. For if it is seen as internal, either by acquisition or as inherent to us, it becomes immediately a boasting pleasure, i.e. a form of *pride* [...]. As to *mockery*, i.e. immoderate, uncontrollable, loud laughter, it is pleasure about some ugliness in external things and other people, as if it was a good for us. For there is no joy or pleasure that is not about a good or beauty, true or fancied so”. Shaftesbury, *Pathologia*, p. 10.

se está rindo) e com que *propósito*. Desse modo distinguimos a boa zombaria da mera troça, ou do escárnio; o riso *crítico* e o riso destemperado. Além disso, está pressuposto certo senso ou disposição para a apreciação das imagens do belo, da ordem, para o reconhecimento do que é *harmonioso* e *virtuoso* nos objetos exteriores. Essa disposição afetiva, tida pelo autor como natural, confunde-se com o *sensus communis*, e tal como este requer ser regulada socialmente e, igualmente, pela atividade reflexiva, ou melhor, é preciso *torná-la natural* — o que equivale a dizer “*refiná-la até seu mais alto grau de perfeição e acabamento*”.

Isso posto, no *Ensaio* vimos que a disparidade de opiniões e o conflito entre paixões adversas manifestadas na vida comum não constituem um mal por si mesmos. A supressão das diferenças não é o que garante a harmonia do todo, ao contrário, o plano da diferença se faz necessário para que seja possível iluminar um tema sob todos os ângulos possíveis, pois, segundo nosso filósofo, a verdade nunca se mostra sob um único prisma. Trata-se, tal qual no âmbito do *self*, de uma questão de regulação. O diálogo externo, então, deve ocorrer num ambiente de liberdade de expressão e polidez, impedindo, dessa forma, que uma opinião se imponha sobre as outras como porta-voz de uma suposta verdade. Todos os assuntos, assinala o autor, devem ser passíveis de discussão, principalmente os mais relevantes; e todo caráter ou argumento deve se submeter ao crivo do juízo alheio e às diversas luzes que podem ser lançadas sobre ele, com o decoro pertinente aos espaços e posições sociais. O riso, em sua justa medida, passa a atuar como critério ou ferramenta do bom humor, já que, conforme o autor, somente a dissonância é risível. A defesa do uso da zombaria, em tal ensaio, observa então essa necessidade de dispor, livre e criteriosamente, as opiniões à uma “prova de fogo”, desmascarando o fanatismo e o ceticismo melancólico, preservando a liberdade crítica própria à boa sociabilidade. Somente assim, sem inibições ao movimento crítico, teremos a formação de agentes e um corpo social saudáveis e a verdadeira seriedade, constância e uniformidade dos caracteres e juízos poderão ser formadas e distinguidas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A associação afirmada por Shaftesbury entre moralidade e sociabilidade e seu fundamento natural foi, de certo modo, resgatada pela tradição moral britânica subsequente, sobretudo por Hutcheson. No entanto, a ideia de uma formação crítica da virtude moral que se desdobra num duplo movimento da própria atividade racional – de internalização, na forma de um diálogo erigido no próprio *self*, e de exteriorização, na contraposição e embate livre dos engenhos – é bastante singular e parece, de certo modo, ter sido abandonada ou pouco considerada no desenvolvimento das teorias do *moral sense* posteriores.

Contra o ceticismo moral de Mandeville (para o qual as virtudes encontram sempre uma justificação de caráter egoísta, carecendo de qualquer realidade objetiva), celebrizado por sua *Fábula das Abelhas* (que estabelece um contraponto crítico e póstumo a Shaftesbury), mas principalmente contra Hobbes (para o qual a moralidade é instituída para tornar os homens sociáveis), Hutcheson defende uma natural inclinação dos homens para a sociabilidade, encontrando nesta o valor de sua virtude moral. Contudo, este não parece dar continuidade à ideia shaftesburiana de que a virtude moral pressupõe, necessariamente, uma lapidação e regulação a ser realizada na vida social, embora os valores morais sejam, de fato, reforçados na vida pública. Para Shaftesbury, o comércio entre os homens e a livre contraposição dos engenhos é essencial para a justa crítica que permite a formação de uma razão reta e a correção das opiniões fantasiosas ou dogmáticas, pela submissão das mesmas ao crivo do juízo alheio. Isso porque, segundo este, a própria razão e a virtude se formam nessa atividade: antes de ser uma faculdade que opera mecanicamente segundo regras prévias, é uma instância reflexiva, autônoma e de caráter sensível, capaz de conferir a si mesma uma regra similar àquela inscrita na natureza. A razão, para Shaftesbury, comporta-se como uma *afecção reflexiva*, e como toda e qualquer afecção natural, requer uma *educação* liberal, ou uma educação das prolepses, atividade que caracteriza o próprio mister da filosofia.

A definição especular de Hutcheson para a virtude, embora reafirme a íntima relação entre moralidade e sociabilidade, carece dessa perspectiva do refinamento, ao menos da maneira central em que aparece em Shaftesbury. O *public sense* do irlandês aparece como um conjunto de afecções benevolentes, contrárias às egoístas,

que apontam para o bem público. Tais disposições, inatas, implantadas em nossas mentes pela Providência, são o fundamento ou o que permite a própria sociabilidade. Em Shaftesbury, por outro lado, o que seria um *senso moral* não precede o *sensus communis*. A virtude, que seria esse senso moral aprimorado racionalmente, só é virtude na medida em que o *sensus communis* participa e se confunde com a mesma. Não há, para Shaftesbury, verdadeira virtude moral sem a consideração pelo bem público. E tal consideração não é fruto imediato do *senso moral*, tomado como uma espécie de instinto benigno, mas sim resultado do aperfeiçoamento da própria racionalidade humana e da virtude como *atividade formativa*. É interessante notar essas diferenças para compreender como Shaftesbury permanece alheio às posteriores divisões das escolas filosóficas: racionalistas *versus* sentimentalistas, realistas *versus* idealistas. Ler Shaftesbury a partir de qualquer dualismo parece ser contrário, justamente, ao sentido geral da sua obra, pautado numa inerência entre natureza e cultura, mente e cosmos.

Como dito, o *public sense* de Hutcheson funciona como uma espécie de conjunto de afecções de caráter benevolente, contrárias às egoístas, que apontam para o bem público. Tais disposições, inatas, são o fundamento ou o que permitem a própria sociabilidade. O equilíbrio dos afetos, para ele, se dá internamente, no embate entre as paixões humanas que precisam se equilibrar, e apreciadas socialmente pelo *moral sense*; contudo, o plano da diferença e do conflito que pode se fazer presente na vida pública não parece adquirir, como em Shaftesbury, o status de espaço regulador dos juízos, para além do âmbito interno. Além disso, não parece haver em Hutcheson uma distinção entre o caráter ativo e formador das *afecções*, para o caráter perturbador das *paixões*. Para Shaftesbury, as paixões violentas são resultado de um desequilíbrio da alma, da presença em grau desnaturado de certas afecções; um excesso que as transforma em *pathos*. Esse desequilíbrio se dá na vida em comum, pelas restrições à liberdade, e pela falta da prática da inspeção do *self*, do solilóquio. Numa espécie de recesso interior, com o intuito de formar uma *vontade* uniforme e estável, a razão deve se sobrepôr às paixões, bem como na vida pública o *bom humor* e a liberdade devem operar como verdadeiros termômetros da civilidade: aquilo que garante, em meio a uma “colisão amigável”, que as arestas das opiniões sejam polidas e os juízos corrigidos, melhorando a *disposição* e temperamento dos agentes. Logo, resguardadas tais diferenças, ambos parecem concordar que a *boa sociabilidade* se funda mediante uma *boa disposição moral*. Contudo, para Shaftesbury, sem o cultivo

e constante aprimoramento desta boa sociabilidade, sem a liberdade da conversação e uma educação liberal, a medida da virtude, ainda que antecipada por um senso de moralidade, pode se perder. Como bem aponta Eagleton (1993, p. 31):

“Os objetos do julgamento moral são, para Shaftesbury, tão imediatamente atraentes ou repulsivos quanto os do gosto estético, e isto não deve ser imputado a um subjetivismo moral. Ao contrário, ele acredita numa lei moral objetiva e absoluta; rejeita a sugestão de que o sentimento imediato seja uma condição suficiente para o bem, e defende, como Hegel, que o sentido moral deve ser educado e disciplinado pela razão. Ele, igualmente, rejeita o credo hedonista de que o bem é simplesmente o que nos dá prazer. Mesmo assim, para Shaftesbury, toda ação moral deve ser mediada através dos afetos, e o que não for feito pelo afeto é simplesmente não moral. A beleza, a verdade e o bem são uma coisa só: o que é belo é harmonioso; o que é harmonioso é verdadeiro; e o que é, ao mesmo tempo, belo e verdadeiro, é agradável e bom”

Se é possível afirmar que Hutcheson contribui para a passagem ou transformação de uma ética cujo fundamento é a *harmonia*, *ordem* e a *unidade* do todo – diríamos, pois, *estética* –, como ainda se verifica em Shaftesbury, para uma ética da benevolência (garantida por Deus) na forma de uma “subjetivação”, em Shaftesbury tal passo parece ainda não estar dado, a despeito da internalização sugerida na prática do solilóquio. Nesse ponto, ainda que Shaftesbury não tenha como se ver livre de uma linguagem moderna, a proximidade com a filosofia antiga e seu modo de conceber essa “internalização” parece mais efetiva. Shaftesbury parece ciente de que tanto para Platão, Homero quanto para o estoicismo, o exercício do solilóquio, ou a inspeção da consciência não se davam nos termos de uma interioridade apartada¹⁶⁵, tal qual esta passou a ser compreendida, ou ao menos insinuada, após a tradição agostiniana. A consciência da qual falam os estoicos, especificamente Marco Aurélio e Epiteto, pressupõe um *continuum* entre mente e mundo; é o mesmo *logos* que se manifesta e movimenta cada particular, não há dualismos. O amor ao bem, ao belo e ao verdadeiro está na conta da harmonia geral, na ordem das coisas elas mesmas, ou, nas palavras de Taylor, “o bem da alma envolve amar o bem cósmico”. A virtude pressupõe o amor ao bem e nisto consiste a própria racionalidade do sistema ou, conforme Taylor, “a razão é compreendida substantivamente: racionalidade é a capacidade de apreender a ordem das coisas, ela mesma (a ordem) reflexo da razão. Está na natureza dos seres racionais amar a ordem racional quando a veem”. Mais

¹⁶⁵ “The focus is not inward, on the motivation 'in' the psyche, as we would say. Rather the cosmic good is loved, because it is essentially loveable, and that's all that need be said.” Taylor, *The affirmation of ordinary life*, p. 256.

que isso: da ideia de que o bem cósmico é amável em sua essência, intui-se que não é preciso uma motivação "interna" que produza a amabilidade, questão que se coloca insistentemente para os modernos. A internalização proposta pelo solilóquio e a busca do equilíbrio das paixões – pela educação dos afetos – não visa encontrar as razões que justifiquem o amor à ordem, porque este é imediato: contudo, refletir sobre esse afeto torna a razão superior, a refina. Como sugere Eagleton (1993, p. 32) sobre Shaftesbury, *“sua filosofia reúne a lei absoluta da escola antiga com a liberdade subjetiva da nova, sensualizando a primeira enquanto espiritualiza a outra”*. Nesse sentido, o suposto resgate do exemplar antigo da filosofia estoica (ou “civil, socrática e teísta”) proposta por Shaftesbury ganha feições singulares e, certo modo, modernas, que antecipam todo um movimento de exaltação da dignidade filosófica de noções outrora relegadas a outras esferas da arte humana, como a de *bom gosto*, *maneiras*, *humor* e *polidez*: noções que expressam valores reais, objetivos, mas que não dispensam a necessidade da formação dos juízos para que possam ser corretamente discernidas e aprimoradas.

ANEXOS

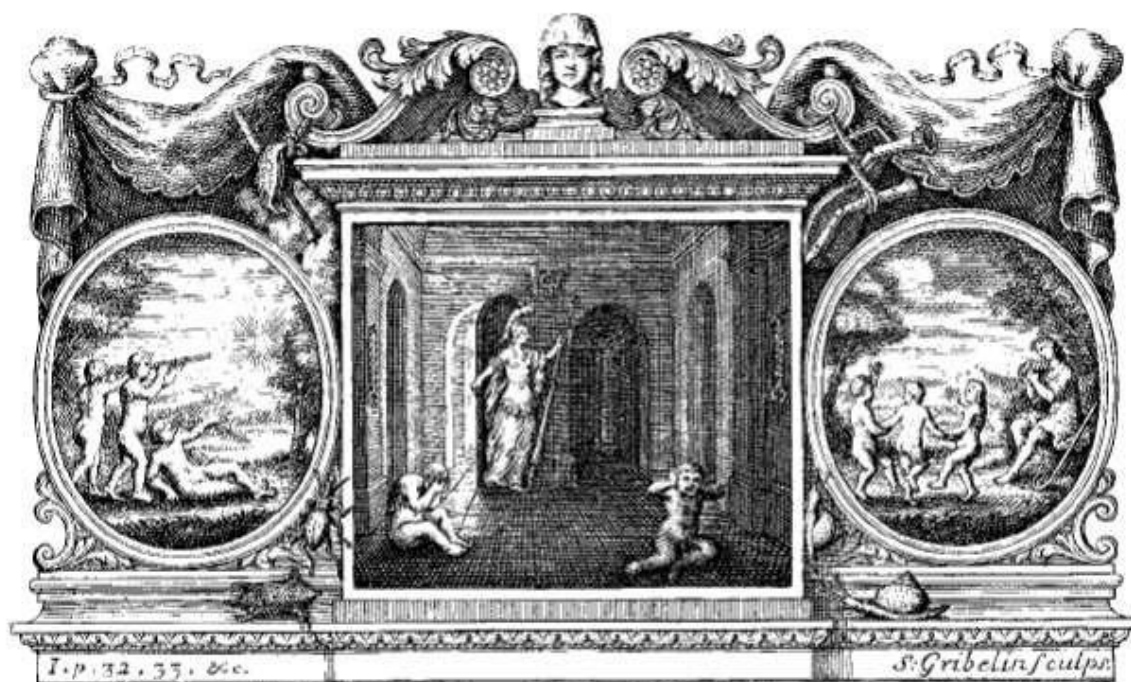


Figura 1 - Frontispício da "Carta sobre o Entusiasmo" (vol 1, trat. I)

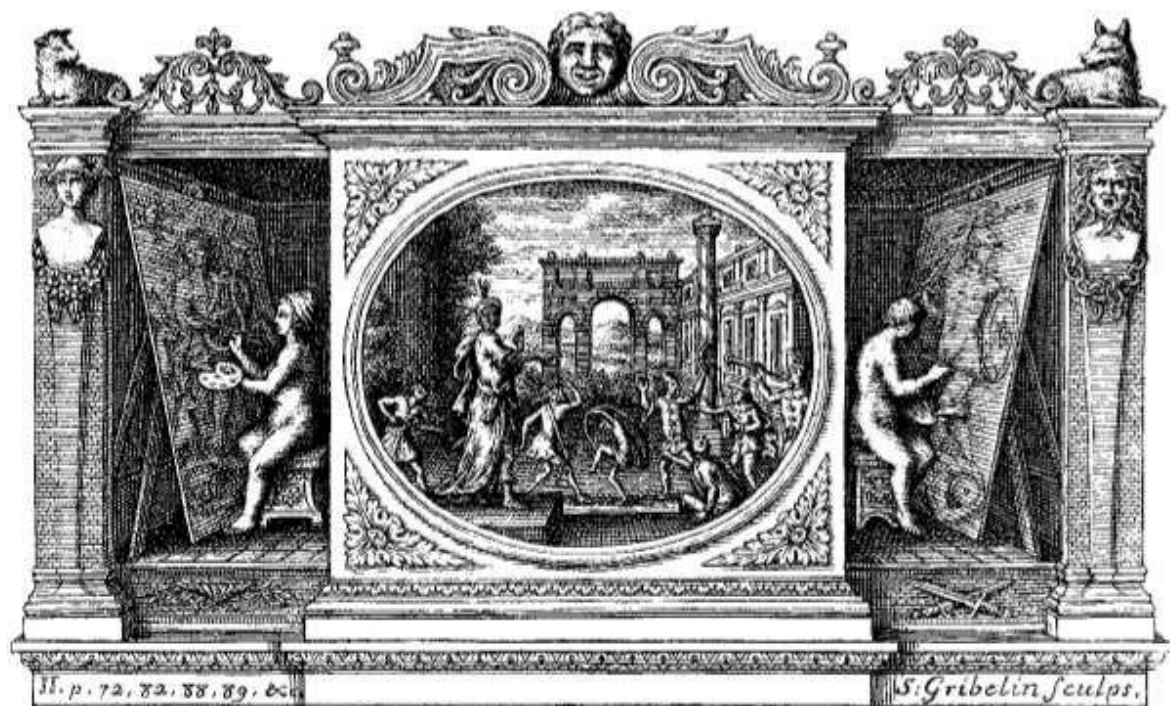


Figura 2 - Frontispício de "Sensus communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humour" (vol. 1, trat. II)

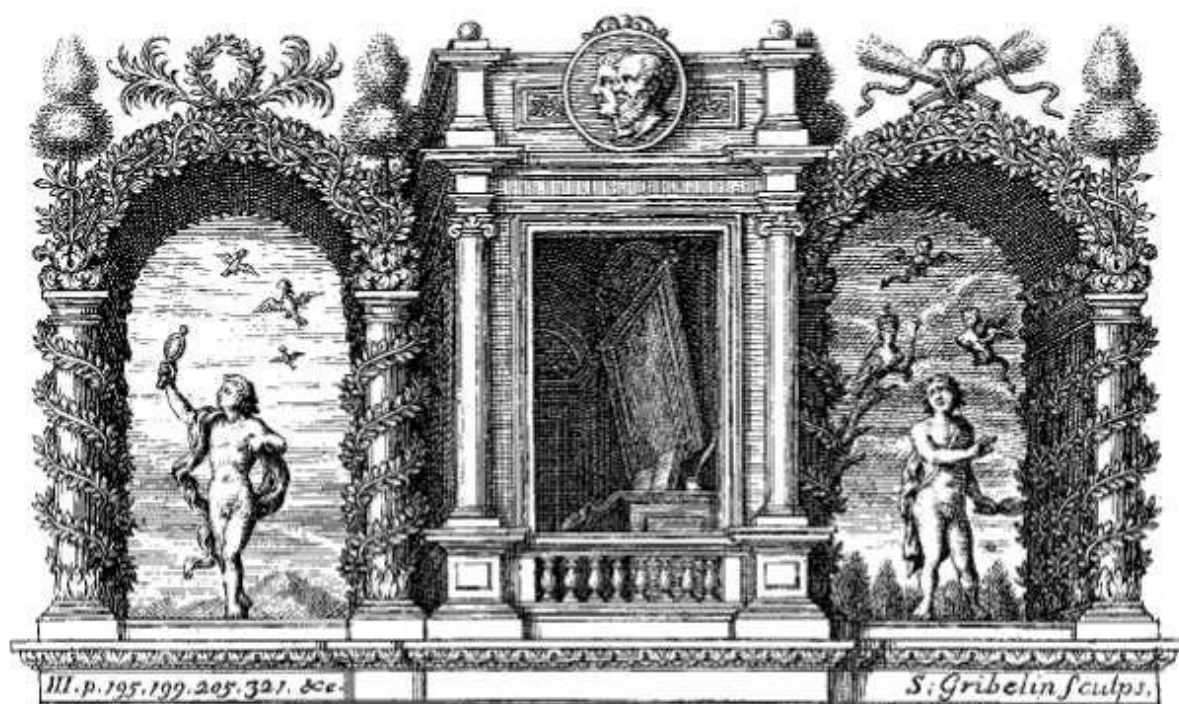


Figura 3 - Frontispício de "Soliloquio ou Conselho a um Autor" (vol. 1, trat. III)

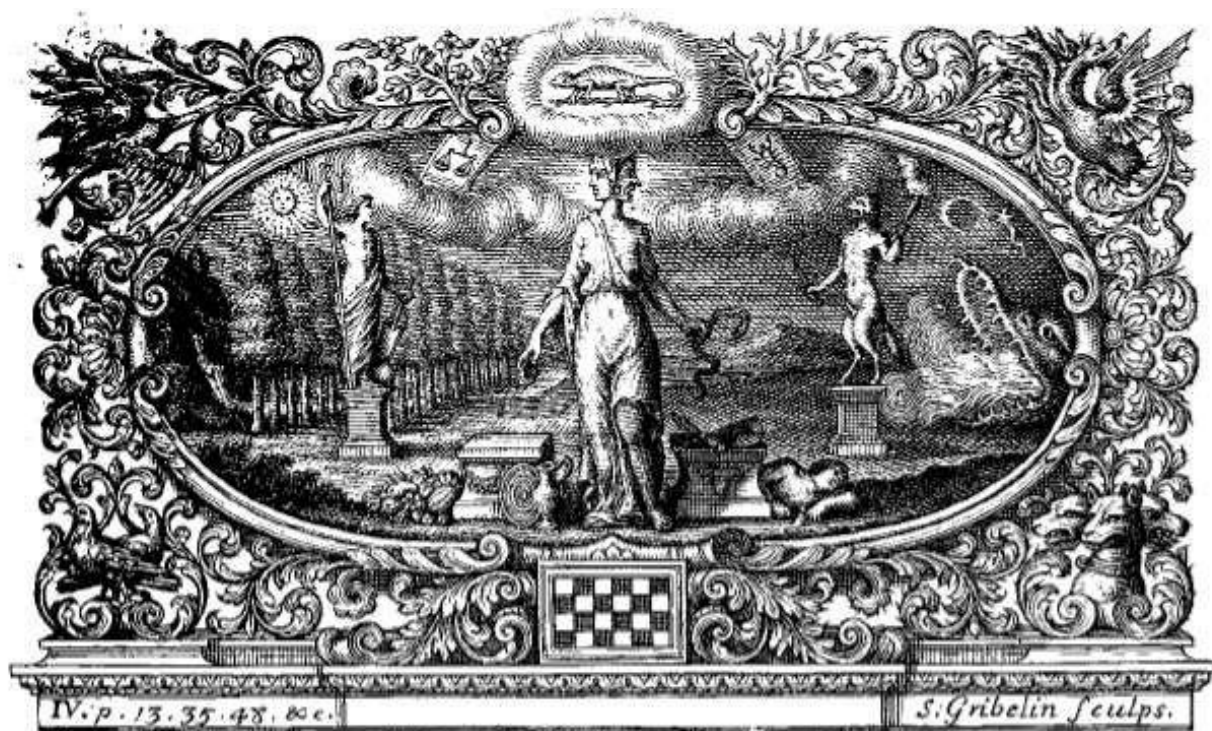


Figura 4 - Frontispício da "Investigação sobre a Virtude e o Mérito" (vol. 2, trat. IV)

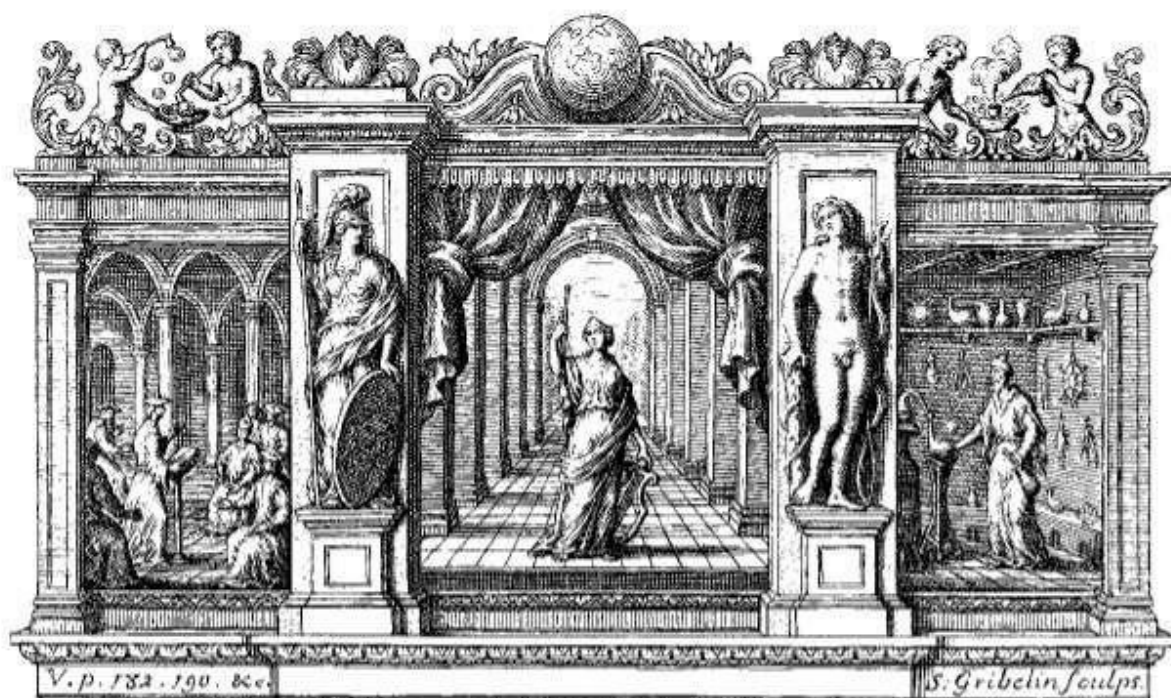


Figura 5 - Frontispício de "Os Moralistas" (vol. 2, trat. V)

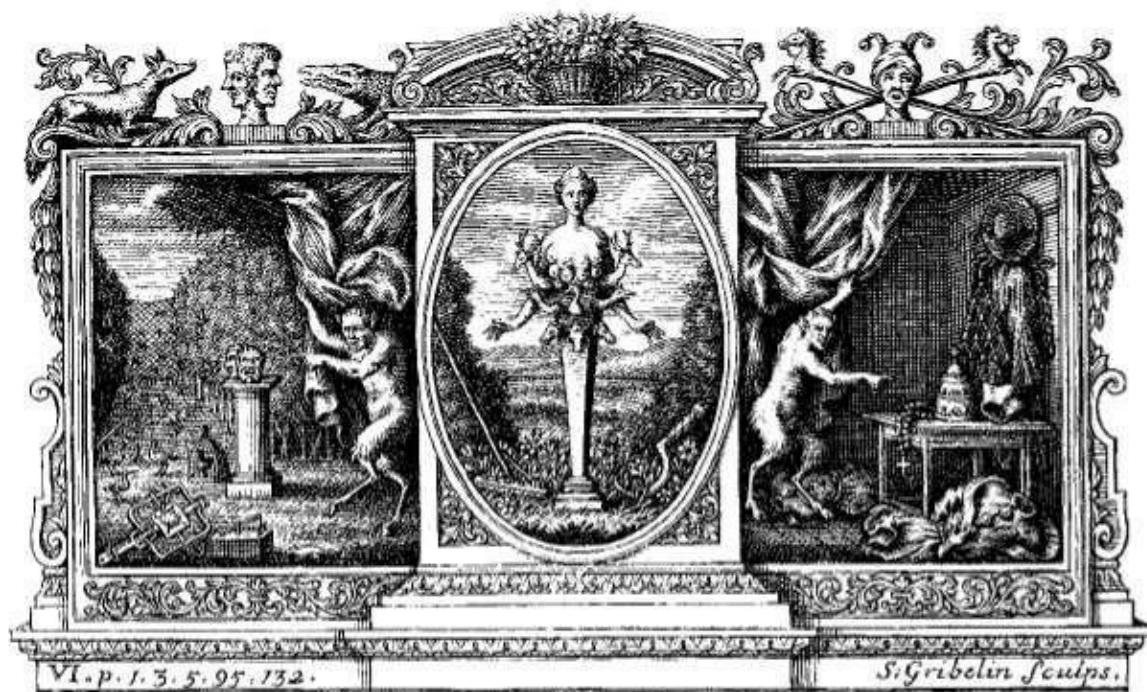


Figura 6 - Frontispício de "Miscelâneas" (vol. 3, trat. VI)

REFERÊNCIAS

OBRAS DE SHAFTESBURY

SHAFTESBURY [ANTHONY ASHLEY COOPER, THIRD EARL OF]. **Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times**. Ed. L. Klein. Cambridge University Press, 2001.

SHAFTESBURY, ANTHONY ASHLEY COOPER, EARL OF. **Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times**. Introduction by Douglas Den Uyl. 3 vols. Indianapolis: Liberty Fund, 2001.

Traduções consultadas:

Del Soliloquio o Consejos al Escritor. Trad. Delia Sampietro. Buenos Aires: Universidad Nacional de la Plata, 1963.

Exercices (*Askêmata*). Trad. Laurent Jaffro. Paris: Aubier, 1993.

Pathologia: a Theory of the Passions (*Pathologia, sive Explicatio Affectuum humanorum, secundum Doctrinam Socraticorum*). Trad. Laurent Jaffro, Christian Maurer, Alain Petit. History of European Ideas, vol. 39, Iss. 2, 2013.

Sensus Communis: ensayo sobre la libertad de ingenio y humor. Trad. A. Andreu. Valencia: Pre-textos, 1995.

Solilóquio ou conselho a um autor (parte 1) – Trad. Lygia Caselato. São Paulo: SBD-FFLCH/USP, 2001.

Ilustrações:

Shaftesbury's Illustrations for Characteristicks (1732). *Online Library of Liberty - A collection of scholarly works about individual liberty and free markets*. Disponível em: <http://oll.libertyfund.org/pages/shaftesbury-s-illustrations-for-characteristicks-1732>.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

ALBERTI, V. **O Riso e o Risível** na História do Pensamento. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

AINSWORTH, W. H. **The Lancashire Witches** - A Romance of Pendle Forest. 3 ed. London: George Routledge & Co., Farringdon Street. 1854. [EBook 15493, Project Gutenberg, 29/03/2005].

ARISTÓTELES. **Sobre a Alma**. Trad. Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.

_____. **Poética**. Trad. Eudoro de Sousa. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

_____. **Retórica**. Trad. Manuel Alexandre Júnior [et. al.] 3 ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.

AURÉLIO, M.; CÍCERO; EPICURO; SÊNECA. **Antologia de textos** (Col. Os Pensadores), 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

AURELIUS, M. **The Meditations** [*of the Emperor Marcus Aurelius Antoninum*]. Trad. J. M. Silverthorne, Ed., & F. H. Moore. Indianapolis: Liberty Fund, 2008.

BILLIG, M. **The Hidden Roots of Critical Psychology** - Understanding the Impact of Locke, Shaftesbury and Reid. London: SAGE Publications, 2008.

BRUGÈRE, F.; MALHERBE, M. **Shaftesbury - philosophie et politesse**. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2000.

CAREY, D. **Locke, Shaftesbury and Hutcheson** - Contesting Diversity in the Enlightenment and Beyond. New York: CUP, 2006.

CASSIRER, E. **A Filosofia do Iluminismo**. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Ed. da Unicamp, 1992.

CHEVALIER, J., GHEERBRANT, A. **Diccionario de los Símbolos**. Trad. Manuel Silvar y Arturo Rodríguez. Barcelona: Editorial Herder, 1986.

CÍCERO, M. T. **Das Leis**. Trad. O. T. Brito. São Paulo: Cultrix, 1967.

_____. **Tusculan Disputations**, Book 4 - On the Passions. Trad. Andrew P. Peabody. Boston: Little & Brown, 1886 (pp. 195–250).

_____. **On the Nature of the Gods**. Trad. Francis Brooks. London: Methuen, 1896.

DARWALL, S. **The British Moralists and the Internal 'Ought'**, 1640-1740. New York, Cambridge University Press, 2003.

DESCARTES, R. **As paixões da alma**. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Discurso do Método**. Trad. Maria Ermantina Galvão [et. al.] São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **Meditações Metafísicas**. Trad. Maria Ermantina Galvão e Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DYBIKOWSKI, J. *Letters from Solitude: Pierre Coste's Correspondence with the Third Earl of Shaftesbury*. In **Réseaux de correspondance à l'âge classique**: (XVIe-XVIIIe siècle). Ed. Pierre-Yves Beaurepaire, Jens Häselser and Anthony McKenna. Saint-Etienne, 2006.

DYSON, H. **Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa**. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2009.

EAGLETON, T. **A Ideologia da Estética**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

ESPINOSA, B. **Ética** demonstrada à maneira dos geômetras. In Col. Os Pensadores – [Espinosa] Seleção de textos. Trad. Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antônio Simões. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

EPICTETUS. **Discourses**. Ed. George Long. Trad. Thomas Wentworth Higginson, 1890.

FOX, G. **George Fox, an autobiography**. Ed. Rufus M. Jones. Philadelphia: Ferris & Leach, 1903.

GARBER, D.; SLEIGH, R. C. J. (EDS.). **Confessio philosophi**: papers concerning the problem of evil, 1671–1678 / G. W. Leibniz. New Haven and London: Yale University Press, 2005.

GOLDSCHMIDT, V. **Os Diálogos de Platão** – Estrutura e Método Dialético. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.

HAVELOCK, E. **Prefácio a Platão**. Trad. Enid Abreu Dobranszky. Campinas: Papirus, 1996.

HINDERLITER, B.; KAIZEN, W.; MAIMON, V.; MANSOOR, J.; MCCORMICK, S. (EDS.). **Communities of Sense** - Rethinking Aesthetics and Politics. Durham & London: Duke University Press, 2009.

HOBBS, T. **Leviatã** ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil. Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HORÁCIO. Arte Poética. In **A Poética Clássica** – Aristóteles, Horácio, Longino. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 2005.

HUME, D. **Diálogos sobre a religião natural**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Ed. Da Unesp, 2004

HUTCHESON, F. *A System of Moral Philosophy: In Three Books*. In: L. A. Selby-Bigge (Ed.), **British moralists**, 1964. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

_____. **An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections**, with Illustrations on the Moral Sense. Indianapolis: Liberty Fund., 2002.

_____. **An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue**. Indianapolis: Liberty Fund., 2004.

_____. **Logic, Metaphysics, and the Natural Sociability of Mankind**. Indianapolis: Liberty Fund., 2006.

_____. **Philosophiae moralis institutio compendiaria** with a Short Introduction to Moral Philosophy. Indianapolis: Liberty Fund., 2007.

_____. *Remarks upon the Fable of the Bees*. The Correspondence and Occasional Writings of Francis Hutcheson, 2008. Indianapolis: Liberty Fund.

_____. **The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius Antoninum**. Indianapolis: Liberty Fund., 2008.

HUTCHINS, R. M., ADLER, M. J. (ed.) Great Books of the Western World vol. 5: **Aeschylus, Sophocles, Euripides, Aristophanes**. Chicago, London, Toronto: William Benton, Publisher; Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952.

JAFFRO, L. *Éthique de la communication et art d'écrire – Shaftesbury et les Lumières anglaises*. Paris: PUF, 1998.

_____. *La paideia selon Berkeley et Shaftesbury. Un conflit dans la conception thérapeutique de la philosophie*. G. Brykman. La philosophie comme médecine de l'âme à l'âge classique, 9, Université Paris 10-Nanterre, pp. 147-173, 2003, Le temps philosophique.

_____. *Les recours philosophiques au sens commun dans les Lumières britanniques*. Ed. J.-P. Sylvestre & et P. Guenancia. Le sens commun, p. 19–45, 2006. Editions Universitaires de Dijon.

_____. *“De bon lieu”. Pierre Coste, James Harris, et la dissémination de l'interprétation shaftesburienne d'Horace*. Ed. Geneviève Artigas-Menant. La Lettre Clandestine, n. 15, p. 45–60, 2007. <halshs-00174248>

_____. *Sistema e subjetividade: o si estóico dos modernos*. doisPontos, v. 5, n. 1, p. 67–90, 2008. Curitiba, São Carlos.

_____. *Ambigüités et difficultés du sens moral. Normativités du sens commun.* p.303–318, 2009. Paris: Presses Universitaires de France. <halshs-00281360>

_____. *Francis Hutcheson et l'héritage Shaftesburien: quelle analogie entre le beau et le bien?*, p. 117–133, 2011. Ovadia. <halshs-00174317>

KLEIN, L. E. **Shaftesbury and the Culture of Politeness.** Moral discourse and cultural politics in early eighteenth-century England. CUP, 2004.

LAERTIUS, D. **Lives of Eminent Philosophers.** Ed. R.D. Hicks. Loeb Classical Library, 1972.

LARTHOMAS, J. P. **De Shaftesbury a Kant.** Paris: Didier Érudition, 1985.

LEIBNIZ, G. W. *Remarks On The Three Volumes Entitled Characteristics Of Men, Manners, Opinions, Times, 1711 1712.* In **Philosophical Papers and Letters.** Trad. Ed. Leroy E. Loemker. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht, Boston, London: 1989.

LLORENS, N. *Naturaleza y paisaje en la estética de Shaftesbury.* LOCVS AMŒNVS, n. 8, p. 349–369, 2006. Barcelona.

LOCKE, J. **Ensaio acerca do entendimento humano.** Trad. A. Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

LOVEJOY, A. O. **A grande cadeia do ser:** o estudo da história de uma idéia. São Paulo: Palíndromo, 2005.

LONGINO. **Tratado do Sublime.** In Poética Clássica – Aristóteles, Horácio, Longino. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 2005.

MANDEVILLE, B. **The Fable of the Bees** or Private Vices, Publick Benefits, 2 vols. With a Commentary Critical, Historical, and Explanatory by F.B. Kaye. Indianapolis: Liberty Fund, 1988.

MATOS, A. S. M. C. *A Phýsis como fundamento do sistema filosófico estoico.* Kriterion: Revista de Filosofia, v. 51, n. 121, p. 173–193, 2010. Belo Horizonte.

MAURER, C.; JAFFRO, L. *Reading Shaftesbury's Pathologia: An Illustration and Defence of the Stoic Account of the Emotions.* History of European Ideas, v. 39, n. 2, p. 207–220, 2013.

MAYOR, J. E. B. (ED.). **Thirteen Satires of Juvenal.** Cambridge University Press, 2010.

MCCOSH, J. **The Scottish Philosophy - biographical, expository, critical from Hutcheson to Hamilton.** London: Macmillan And Co., 1875.

MINOIS, G. **História do Riso e do Escárnio.** Trad. Maria Helena O. Ortiz Assumpção Ed. da Unesp, 2003.

NASCIMENTO, L. *Um espelho no bolso: a prática do solilóquio em Shaftesbury*. Terceira Margem: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura, UFRJ, pp. 28-49, 2004. Rio de Janeiro.

_____. *Razão e zombaria em Shaftesbury*. dois pontos, vol. 1, n. 2, pp. 167-76, 2005, Curitiba, São Carlos.

_____. **Shaftesbury e a ideia de formação de um caráter moderno**. São Paulo: Alameda, 2012.

_____. Shaftesbury e a ideia de formação de um caráter moderno. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH-USP, 2006.

OATES, W. J. **The Stoic and Epicurean Philosophers**. The complete extant writing of Epicurus, Epictetus, Lucretius, Marcus Aurelius. New York: Random House, 1957.

PAKNADEL, F. *Shaftesbury's Illustrations of Characteristics*. Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 37, pp. 290-312, 1974.

PALTOR, P. A. *Shaftesbury: El Problema del Mal y la Estética*. Thémata - Revista de Filosofía, pp. 119-32, 1994. Sevilla.

PERSIO FLACO, A.; JUVENAL, D. J. **Sátiras**. Trad. M. Balasch. Madrid: Ed. Gredos, 1991.

POTTS, T. **Discovery of Witches** in the Countie of Lancaster. Ed. James Crossley. [Ebook 18253, Project Gutenberg, 25/04/2006].

PIMENTA, P. P. **A Linguagem das Formas: Natureza e Arte em Shaftesbury**. São Paulo: Alameda, 2007.

_____. A linguagem das formas: Shaftesbury e as artes do desenho. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH-USP, 2002.

PLATÃO. **A República**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **Górgias** ou A Oratória. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: DIFEL, 1970.

PRICE, M. *Shaftesbury: order and liberty*. In: **To the palace of Wisdom**. Studies in order and energy. New York, 1964.

RAND, B. (ED.) **The life, unpublished letters, and Philosophical regimen of Anthony, earl of Shaftesbury**. London, New York: Swan Sonnenschein Co. Ltd., Macmillan Co., 1900.

RILEY, P. (ED.). *Judgment of the Works of the Earl of Shaftesbury (1712)* In **Leibniz: Political Writings**, part. VI, 14, pp. 195-8. Cambridge: CUP, 1988.

RIVERS, I. **Reason, Grace, and Sentiment** - A Study of the Language of Religion and Ethics in England, 1660 - 1780. Vol. II. New York: Cambridge University Press, 2000.

SELBY-BIGGE, L. A. (ED.). **British Moralists**, being Selections from Writers principally of the Eighteenth Century, vols. 1 and 2. [Public Domain], 2011.

SPINELLI, M. *Considerações acerca da próleptis em Epicuro*. Trans/Form/Ação, 35, n. 1, pp. 13-22, 2012. Marília.

SUZUKI, M. *Quem ri por último, ri melhor: humor, riso e sátira no “Século das Luzes”*. Terceira Margem: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura, UFRJ, pp. 07-27, 2004. Rio de Janeiro.

TAYLOR, C. **Sources of the Self** - The Making of the Modern Identity. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989.

TURCO, L. **Sympathy and Moral Sense**: 1725-1740. British Journal for the History of Philosophy, v. 7, n. 1, pp. 79–101, 1999.

VERNANT, J.-P. **Mito e Sociedade na Grécia Antiga**. Trad. Myriam Campello. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

XENOFONTE. **Banquete; Apologia de Sócrates**. Trad. Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.

_____. **Ciropedia**. A Educação de Ciro. Trad. João Félix Pereira. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Inc., 1956.